REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

MOUTON & CO

Troisième série Janvier-Juin 1961 Tome II (CXIX)



REVUE DES ÉTUDES JUIVES

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES - SORBONNE
SIXIÈME SECTION : SCIENCES ÉCONOMIQUES ET SOCIALES
ET
SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

REVUE
DES
ÉTUDES JUIVES

MOUTON & CO

Troisième série Janvier-Juin 1961 Tome II (CXIX)

La Revue des Études Juives est dirigée par un Comité de Rédaction composé de MM. S. D. GOITEIN, Maurice LOMBARD, I. S. REVAH, Simon SCHWARZFUCHS, Georges VAJDA.
Responsable de la Rédaction : Georges VAJDA

Administration: VIe section de l'École Pratique des Hautes Études. Direction des Aires Culturelles, 20, rue de la Baume, Paris (VIIIe).

Siège de la Société des Études Juives :
17, rue Saint-Georges, Paris (IXe)

Les exemplaires d'échanges et les ouvrages pour compte rendu doivent être adressés à l'Administration de la Revue des Études Juives.

Publication subventionnée par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Commission du Plan d'Action culturelle.

UN RITUEL JUIF DE FRANCE : LE MANUSCRIT HÉBREU 633 DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE PARIS

Les manuscrits de rite français de la Bibliothèque nationale de Paris ont une histoire encore mal élucidée. Ils ont dû être confisqués par Philippe le Bel et oubliés dans des layettes du Trésor Royal jusqu'à ce que la Révolution française les fasse découvrir et qu'un échange entre les Archives et la Bibliothèque nationale les ait rendus au public[1].

De ces huit manuscrits, — 632 à 639[2] — le 633 est le plus intéressant, ne serait-ce que par les nombreuses pièces inédites qu'il contient. D'autre part, on peut y déceler une nette influence du hassidisme allemand. Cependant le manuscrit 633 se trouve décrit en quelques mots dans le Catalogue compilé par H. Zotenberg[3] :

« Recueil de prières ordinaires selon le rite des Juifs de France, augmenté d'un grand nombre de prières particulières et de quelques prières et recettes superstitieuses. La prière *'alenu* s'y trouve dans sa forme primitive ». Cette description, plus que sommaire, ne rend pas compte du caractère très complexe et de l'histoire énigmatique de la formation de ce manuscrit. Par ailleurs l'indication sur la prière *'alenu* est fausse.

Le rite des Juifs de France est sans doute le témoin le plus ancien des différents rites germano-romains ; il a disparu presque complètement depuis l'expulsion des Juifs de France

1. Ce travail a été fait dans le cadre de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, sous la direction de M. G. Vajda, qui m'a constamment aidée et conseillée. Je voudrais aussi remercier le Professeur H. Schirmann qui a bien voulu revoir cet article et me faire nombre d'observations dont j'ai tiré grand profit, et le D[r] Lehmann, d'Oxford, qui a eu la bonté de copier des passages de manuscrit de la Bodléienne. Un aperçu moins sommaire de l'histoire de cette série de manuscrits a paru dans le *Bulletin d'Information* de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (n° 9, 1960, p. 65-69).

2. Seuls les manuscrits 634, 636 et 637 sont de rite provençal.

3. *Catalogues des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1866, p. 86 *(Cat.)*.

en 1307[1]. La seule description précise du rite français a été faite par L. Zunz[2], mais la majorité des textes liturgiques de cette période est manuscrite. Peu d'entre eux ont été publiés : le *Mahzor Vitry* composé par Simḥa de Vitry, élève de Raši[3], le *Siddur Raschi*, contenant surtout des décisions rituelles et des commentaires liturgiques, et le *Seder Troyes*[4] qui comprend uniquement des commentaires rabbiniques. L'analyse de Zunz est notre seul instrument de travail ; or on peut lui faire deux critiques : d'abord sa concision, Zunz a utilisé de nombreux manuscrits, dont il ne précise pas la provenance et qu'il est souvent impossible de retrouver, malgré de longues recherches dans les catalogues de manuscrits des diverses bibliothèques. Ensuite, une synthèse abusive ; l'auteur a composé, à l'aide d'éléments appartenant à des rites qui furent en usage en France du XIe au XIVe siècle, un rite français artificiel. Ces pages de Zunz sont cependant précieuses car elles nous donnent un schéma d'ensemble du rite français auquel nous nous référerons constamment.

Il faudrait, semble-t-il, pour donner une idée plus précise des rites français, fixer très soigneusement la date de rédaction et le lieu d'origine des différents manuscrits. Cela permettrait d'établir une carte des différentes liturgies et montrerait quelle fut leur évolution.

C'est dans ce cadre de recherches que le ms. 633 peut apporter quelques données nouvelles : en effet, il a été possible de déterminer, de façon relativement certaine, sa date et sa provenance.

1. Il a subsisté quelque temps dans trois villages piémontais : Asti, Fossano, Moncalvo. Cf. le très intéressant article de E. D. Goldschmidt (en hébreu) *Le Mahzor « Apam », Kirjath Sepher*, XXX, 1, octobre 1954, p. 118-136, article que je n'ai pu utiliser pleinement dans le cadre de ce travail ; cf. également : K. Wilhelm, *Sur un manuscrit de l'ancien rite français* (en hébreu), *Tarbiz* XXIV, 2, janvier 1955, p. 126-129 ; et Dario Disegni, *Il rito APAM*, dans *Scritti in Memoria di Sally Mayer*, Jérusalem, 1956, p. 78-81.

2. L. Zunz, *Die Ritus des Synagogalen Gottesdienstes*, Berlin 1859 (que nous désignerons par le sigle *Rit.*) aux pages 59-62. Signalons également la description, d'un *siddur* d'Orléans, article très riche d'enseignement, mais le manuscrit décrit par H. Gross étant acéphale, il n'y a guère d'indications sur la liturgie journalière : *Ein Anonymer Handschriftlicher Siddur von Orleans, Zeitschrift für Hebräische Bibliographie*, XII, 6, 1908, p. 184-191 et XIII, 1, 1909, p. 15-24.

3. Par S. Hurwitz, Berlin 1889 à 1893, d'après les manuscrits du British Museum (Codd. Add. nº 27.200 et 27.201) et d'Oxford (Opp. 59), mais les manuscrits n'ont pas été édités entièrement. Nous désignerons le *Mahzor Vitry* par le sigle *M. V.*

4. Ed. et notes de M. Weisz, Budapest, 1905, ouvrage attribué à Menaḥem b. Joseph b. Juda Ḥazzan ; Siddur Raschi, éd. S. Buber, Berlin, 1910.

Le manuscrit comprend 278 feuillets, vélin et parchemin, soit 35 cahiers et 9 feuilles volantes (le volume a été dérelié pour permettre l'examen des divers cahiers), dimensions extérieures : 9 cm. ×7,2 ; on y trouve seize types de réglages différents et les sortes d'écriture sont bien plus nombreuses encore.

On peut reconstituer les différents apports de la manière suivante :

I. Le manuscrit primitif comprend onze cahiers vélin[1] ; l'écriture carrée, très soignée, est celle d'un scribe professionnel, rubriques en gros caractères, réclames.

Cette partie doit dater du tout début du XIIIe siècle, et contient les prières journalières.
après le ps. IV et la bénédiction :

יהי רצון מלפניך יה יה השם הגדול והקדוש והנורא שתצליח דרכי ותיישר אורחותי ותמלא משאלותי ותעשה חפצי היום הזה אמן·

une prière particulière :

ואם הוצרכת מאדם אמור : ותנינני לחן ולחסד בעיניך ובעיני פלוני בן פלוני שיעשה חפצי וימלא משאלותי ותצוה רבון העולמים למלאך הממונה בזה היום שיעשה פלוני בן פלוני שיעשה לי כך וכך...

et, précédée de Ps. IV, 2, une suite de trente-neuf versets bibliques, amplification des vingt et un versets récités avant d'entrer et en entrant dans la synagogue[2].
puis la bénédiction de l'ablution des mains et **אשר יצר אדם בחכמה**[3] au fol. 22 **אלהי נשמה** sous une forme très amplifiée[4]. La série des bénédictions du matin contient **שלא עשני גוי..אשה..בור..עבד...**[5] et quatre bénédictions en plus de celles qui sont usitées de nos jours :

1. Fol. 18vo-68 (fol. 37-41 exclus, qui sont venus remplacer deux folios manquants) ; 95-103 (fol. 101-102 exclus, onglet), 156-183. La partie primitive devait comprendre une quinzaine de quaternions dont il ne reste que onze,. les lacunes ayant été comblées ultérieurement.

2. Cf. S. Baer **סדור עבודת ישראל** Roedelheim, 1868 *(Baer)*, p. 33-34. Ces versets sont différents et plus nombreux que ceux figurant dans *M.V.* (8) et P.-B. N.-H. 634 (Paris, Bibliothèque nationale Hébreu), autre rituel de rite français ; *Rit.* p. 59 ne donne ni l'ordre ni le nombre des versets.

3. Cf. *Baer*, p. 36, note ; conforme à *M.V.*, p. 56.

4. Ce texte ne se retrouve à ce moment de la prière, ni chez *Baer*, ni dans *M. V.* ni dans *Rit.*, mais on le trouve sous sa forme habituelle dans P.-B. N.-H. 634 au fol.3vo et semble-t-il, d'après la description du Catalogue (Add. 11. 639-Cat. III, n° 1056, p. 404) dans un manuscrit du British Museum.

5. Cf. *M. V.*, p. 57, ligne du haut : ...**אשה** ...**עבד** ...**נכרי** dans P.-B.N.-H. 634 : **עבד לבריות·** ...**גוי** ...**אשה**. A propos de ces trois bénédictions, cf. *Baer*,

סומך נופלים[1]
רופא חולים
המאריך ימי להודות
שלא חי[סר] מכ[ל] צרכ[י] כלום

amplification qui s'est faite sans doute par contamination avec le texte des Dix-huit Bénédictions.

La suite de la prière est proche de *M.V.*, quoique les variantes soient nombreuses. Au fol. 29, on trouve après שתיתן חלקי[2] trois des quatre יהי רצון que signale[3] Zunz et qui se trouvent dans *M.V.* aux pages 57-58.

En marge du fol. 30, addition faite peut-être par Isaac b. Isaac : אלהים בישראל גדול יחודך d'Eleazar b. Juda de Worms[4].

Les textes du sacrifice journalier sont presque conformes à *M.V.*[5]

— deux folios ont ici été enlevés et remplacés par cinq folios d'une autre main. Le manuscrit primitif reprend au folio 42 : fin de Sophonie III, 20 לעיניכם אמר יי soit *M.V.:* p. 61, ligne 11.

puis אתן תהילה לאל המהולל (attribué avec probabilité à Yosé bar Yosé) que l'on retrouvera plus tard à sa place primitive[6].

— au folio 45, commencent les psaumes CIII et CIV mais un utilisateur postérieur (sans doute le voyageur que l'on peut situer vers 1280) a signalé :

כאן אומר יהי רצון לפניך יי אלהינו ואלהי אבותינו שיבנה בית המקדש במהרה בימינו והוא למטה דפין (!)·

en effet, la lecture de ces deux psaumes, à ce moment de

p. 40, notes ; *Tosephta, Berakhot* VI (VII) 18, éd. S. Liebermann, p. 38 : le ms. d'Erfurt et les imprimés portent ·בור. . . גוי. . .אשה.

1. Cette bénédiction supplémentaire se trouve aussi dans *M.V.*

2. Ce passage correspond partiellement au *Seder 'Amram Gaon*. ed. Hedegard, Lund. 1951, p. ד (version א et ז) mais ne se trouve pas dans la Guemara. Cf. *Rit.*, p. 59.

3. Cf. *Rit.*, p. 59, note a, 3, 4.

4. *Thesaurus of Medieval Hebrew Poetry* by Israel Davidson, N.Y. 1924. *(Thesaurus)* I, p. 215, n° 4684*, voir à ce sujet les fol. 204 et 204vo.

5. Fin : fol. 36vo = *M.V.*, p. 60 ; ligne 13. Ceci n'est pas conforme à la description de Zunz.

6. *Thesaurus* I, 406, n° 8958. Poème édité par Zunz : *Litteraturgeschichte der Synagogalen Poesie*, p. 646-647 *(Litt.)*, cf. *Die Synagogale Poesie* II, p. 60 et qui avait été composé primitivement pour le Mūsaf de Yom Kippūr mais qui se disait en France tous les jours : cf. *Rit.*, p. 60 ; cependant ce poème est ici incorporé à la prière et ne précède pas les מעמדות comme l'indiquait Zunz d'après, sans doute, un manuscrit qui se trouve actuellement au *Br. Museum*. Add. 11639, *Cat.* III, 1056, p. 403, colonne B.

la prière, ne se retrouve pas ailleurs, sauf quelques versets dans P.-B. N.-H. 632, 637 et *M.V.* Ensuite la bénédiction, donnée en note au folio 45 שיבנה précède le ברוך שאמר, légèrement amplifié par rapport à *M.V.*[1]

— au folio 49vo, on trouve une suite de psaumes utilisés à présent dans קבלת שבת : ps. XCV à C, XIX et XVII ; je n'ai trouvé nulle trace de cet usage rituel très particulier dans les autres livres liturgiques de rite français et un utilisateur différent, peut-être le voyageur dont nous connaissons l'existence par une prière inscrite au fol. 206 a dû s'en étonner aussi car il a noté en marge :

הפוך לעיל ואמ׳ ברכי נפשי...

— au folio 50, le copiste a signalisé le nom יעקב ce qui donnerait à penser qu'il pouvait s'appeler ainsi.

— folio 58 : ביום הכפורים אומר מזמור: psaumes XXXIII, XXIV, XC, XCI, CXXXV, CXXXVI, XXXIII, XCII, CXIII[2] et יהי כבוד יי לעולם[3].

On lit au folio 67vo, une suite de versets (13) débutant par אשרי[4]. Un élève de Samuel de Bamberg écrivant vers 1390, juge cet usage avec sévérité[5] :

כאן נהגו בני לועזים לומר אשרי תמימי דרך וכתב רבינו החסיד ששקר גדול הוא בימינם ובשמאלם· [6]

Le manuscrit s'interrompt après l'incipit des ps. CXLVI, CL et la réclame et reprend à והוא רחום יכפר עון...[7]

Il manque ici sans aucun doute plusieurs quaternions. Le texte qui suit est semblable à *M.V.*, quoique toujours légèrement amplifié...

— en abrégé יי אלהי ישראל שוב מחרון אפך [8]
et au folio 104 ואנחנו לא נדע [9].

Le reproche fait aux Français par le rédacteur du manuscrit 646 (fol. 15vo) :

אין רוח חכמה בצרפתים שמוסיפים כאן תבה אחת ואומרים חוסה יי על ישראל עמך..

1. *M.V.*, p. 61, ligne 9 du bas et suiv.
2. Conforme à *Baer*, p. 62.
3. *Baer*, p. 68.
4. Cf. *Rit.*, p. 59, conforme à *M.V.*, p. 64.
5. Commentaire sur les prières, P.-B.N.-H. 646, fol. 6. Voir *Cat.* p. 93.
6. Jeu de mots sur Isaïe XLIV, 20 et Prov. III, 16.
7. *M.V.*, p. 68, bas.
8. On trouve ici trois versets débutant par נ et que l'on ne trouve pas dans les rédactions actuelles ; usage liturgique que *Baer*, p. 117, avait déjà noté dans les manuscrits anciens dont il s'était servi.
9. Légèrement amplifié par rapport à *M.V.*, p. 71, ligne 13 du bas.

ne se trouve confirmé ni dans *M.V.* ni dans notre manuscrit. Ce qui prouve au moins que le rite français était loin d'être monolithique et que nous n'avons, de l'éventail des rites de l'époque, qu'une vue partielle.

— en marge du folio 104 de la même main, ארך אפים[1] en graphie abrégée ; la critique du manuscrit 646 ne s'applique pas ici :

ויש בני אדם שמוסיפים כאן ואומר דרכיה דרכי נועם וגו׳ ושאר פסוקים.

Enfin, au milieu du folio 104 débute un עלינו לשבח très amplifié et qui contient l'expression biblique אל אל לא יושע que l'on considère comme primitive mais aussi de longues additions qui sont loin de l'être. En voici un extrait :

שהם משתחוים להבל וריק אדם דם מרה בשר בושה סריחה רימה טמאים וטמאות מנאפים ומנאפות מתים בפשעם ונימקים בעונם...

Que cette version ne fût pas très courante, la remarque du manuscrit 646 le prouve, car le commentateur allemand reproche aux Français la version primitive que nous avons trouvée dans tous les manuscrits français à part celui-ci :

רבים מעמי הארץ ואנשי איי הים ואשכנזים נוהגים לומר לאל לא יושיע לפי שהפסוק כך הוא בישעיה ויש שנהגו לומר לאל לא יושע וכל זה הבל הוא.

A la fin du fol. 104vo, s'interrompt la copie de Jacob, la suite de la prière a été écrite par Isaac b. Isaac mais l'identité de l'inspiration et l'allure tout à fait semblable de cette suite semblent prouver que ce dernier n'a pas fait œuvre originale mais a recopié des folios qu'il a dû trouver en mauvais état. En tout cas, les tendances générales qui ressortent nettement du manuscrit tout entier appuient l'hypothèse que ce manuscrit reproduit le rite d'une seule communauté quoique les deux apports se soient étalés dans le temps. De la seconde partie du עלינו n'est reproduit que le début : על כן נקוה לך[2]. Viennent ensuite quinze versets, que l'on disait en sortant de la synagogue, centon introduit par le verset 9 du Psaume V[3].

Ici se termine la prière du matin.

Le manuscrit primitif ajoute à la prière proprement dite le סדר המערכה choix de versets destinés à remplacer l'étude

1. Conforme au rite polonais, *Baer*, p. 119.

2. Cette partie devait être semblable à *M.V.*, p. 75, ligne 11-16 : où manquent les deux citations bibliques récitées de nos jours en conclusion de la prière : Ex. XV, 18 et Zacharie, XIV, 9.

3. Ce verset seul se trouve dans *M.V.*, p. 75, ligne 17 et s'est conservé dans la liturgie actuelle : cf. *Baer*, p. 156. Notre texte est conforme à la remarque de H. Gross *(art. cité)*.

de la Bible et du Talmud, étude en principe obligatoire[1], après אביי מסדר סדר המערכה se placent les versets pour les sept jours de la semaine puis :

— Deut. X, 12 à la fin du chapitre
— les onze versets débutant et finissant par נ[2]
— האדרת והאמונה[3]
— עשרת הדברות
— le verset : Deut. X, 12

et après une lacune :

— Ex. XXIX, 38 à la fin du chapitre.

On peut supposer que ces textes étaient récités chaque jour en plus des versets particuliers du jour en question.

II. L'apport du second scribe (son nom : Isaac b. Isaac se trouve signalisé aux fol. 110, 110vo, 146vo, 196 et 208) est très diversifié. On n'y trouve d'unité que dans l'inspiration, mystique et ésotérique, qui court à travers toutes ces pièces ajoutées au hasard des trouvailles et des besoins. Isaac b. Isaac devait être l'élève du premier scribe, il a employé le vélin déjà réglé par Jacob et certains de ses feuillets tendent visiblement à ressembler à ceux de son maître. On peut supposer qu'ensuite, Isaac b. Isaac a ajouté à son livre de prières tout ce qui lui semblait susceptible d'intérêt et les différences d'écriture et de pagination sont compréhensibles, si l'on admet que le volume tel qu'il nous est parvenu, est le résultat d'ajouts successifs faits au cours de la vie de notre docteur. On peut distinguer, du moins de façon hypothétique, l'ordre chronologique de certaines des parties : les fol. 1-5 ont été écrits après le fol. 220, car Isaac avait écrit le début d'un poème au fol. 220, puis s'est finalement résolu à l'inscrire au fol. 5. Mais ce sont là des hypothèses qui n'ajoutent guère à notre connaissance d'Isaac b. Isaac car ils sont insuffisants pour recréer les divers épisodes d'une vie par ailleurs peu connue.

Nous prendrons donc les différents morceaux dans l'ordre où ils se présentent, nous réservant de donner à la fin de l'article un index qui permettra de se faire une idée de la variété des pièces copiées par Isaac.

1. Pour le sens de cette composition, cf. *M. V.*, p. 26, n° 47.
2. Semblable à Baer, p. 506, mais n'ayant pas exactement le même usage puisqu'ils s'appliquent ici à tous les jours de la semaine.
3. Avec la glose : כדכת׳ בספר היכלות

— fol. 1[1] ויאתיו כל לעבדך et un midraš :

אמר רבי יצחק הכל בזכות השתחויה אברהם אבינו לא חזר מהר המוריה[2] . .
dont l'explicit introduit une suite de treize versets contenant chacun un mot de la racine : השתחויה

. . . ונשתחוו לייי בהר הקדש בירושלים ובמסכת תמיד שנינו השתחויה לפכך נכון לומר יג השתחויות. . . פסוקים ובכל אחד ואחד ישתחוה לפני יי ואילו הם. . .
cette suite est sans doute une amplification sur Ps. VIII, 5[3], le nombre 13 étant particulièrement indiqué à cause des 13 middot. On trouvait déjà 13 אשרי caractéristiques du rite français[4].

— fol. 2 קדיש ליחיד : אור המאופל מכבודו. . . [5]

— fol. 2vo אין מעריצין במוראות. . . [6]

— fol. 3vo אל נערץ בסביביו. . . [7]

— fol. 4vo : רחמניות לשבת שנולד הבן מרבינו יוסף טוב עלם :
הרחמן הוא יברך הילד לאביו ולאמו. . . [8]
ליום המילה : הרחמן הוא יברך ילד הנימול לשמנה. . . [9]

— fol. 5 וחיות בוערות רם לויות. . . [10]

Au fol. 6, après des prières de guérison employant noms d'anges et lettres de l'alphabet (fol. 6vo), un midraš :

אמר ר׳ ישמעל אשרי אדם שיגמור הרז הזה. . . וזה הוא : שמור בכל לבבך ובכל נפשך. . . [10]

1. *Thesaurus*, II, 186, nº 201.

2. *Genèse-Rabba*, éd. Theodor, p. 597 et note. *Midraš Šemuel*, éd. Buber, III, 7, p. 27.

3. Que Zunz signale, Ritus p. 59, comme étant le début de la prière du matin. Ces versets se ne trouvent pas dans *M.V.*, et je n'en ai pas non plus trouvé trace dans les autres manuscrits consultés.

4. Cf. p. 11, n. 4.

5. Poème composé de douze strophes de deux vers, se terminant par une phrase du *qaddiš*, ce poème ne porte pas d'acrostiche et n'est pas signalé par I. Davidson. Est-il d'Isaac b. Isaac ? C'est possible car il ne cite pas de nom d'auteur, comme il l'a fait pour d'autres compositions poétiques, à part celles qui étaient couramment utilisées dans la liturgie.

6. *Thesaurus*, I, 142, nº 3016.

7. *Thesaurus*, I, 182, nº 3940. Ces deux *piyuṭim* signalés par Zunz : *Litt.*, p. 333, sont de Moïse b. Isaac (env. 1250).

8. Quatre vers rimés. Cf. Zunz, *Litt.*, p. 129-138, mais ni cette strophe ni les suivantes n'y sont signalées.

9. Quatre strophes de quatre vers rimés.

10. Zunz. *Litt.*, p. 118, ce poème de Benjamin b. Samuel est également noté dans *Ritus*, p. 61 mais il semble que H. Gross *(art. cité)* a raison en supposant que ce morceau était utilisé comme *qeduša* dans la prière du matin et non exclusivement pour les fêtes, comme le dit Zunz. Cf. également *Thesaurus*, II, 186, nº 190 et D. S. Sassoon : *Ohel Dawid*, manuscrit XIII, nº 535, p. 309 (folio 356 du manuscrit).

introduisant une prière de demande :

יהי רצון מלפניך... שלא אמות ברעב ולא אמות בצמא...

et le שיר היחוד suivi au fol. 18vo de אנעים זמירות ושירים אארוג...[1] de Juda b. Samuel de Ratisbonne, ce qui prouve l'assimilation par les milieux français de l'influence mystique allemande : courant mystique dont l'influence se fera de plus en plus sentir à mesure que les grandes personnalités de l'école française se feront plus rares.

D'autre part, le scribe a cancellé le début du *viduy* du manuscrit primitif, *viduy* qui devait correspondre, d'après l'étendue probable de la lacune à celui de *M.V.*[2], et l'a remplacé par un autre, très largement amplifié. Le texte se termine par la même citation de Sophonie et l'enchaîne ainsi à la suite du texte.

Au fol. 69, le scribe a donné in extenso les ps. CXLVI-CL dont Jacob n'avait donné que l'incipit.

— fol. 71vo וכרות עמו הברית...[3]

et au fol. 72, la suite de la prière (incipit seulement) :

ויושע— נשמת— ישתבח ויוצר— שמנה עשרה ומיד אומר זה מעומד : תתברך אלהי האלהים...[4]

et un midraš, sur Šiur Qomah : description des mesures du Créateur :

suscription זה נאה לומר : אחר תפלתו ערב ובקר :

inc. אמר ר׳ ישמעאל מי ששונה הרז הגדול הזה פניו מצהיבות וקמתו נאה לו ואימתו מוטלת על כל הבריות...

expl. ברוך אתה יי שומע תפלה׃[5]

— fol. 75, formule à réciter après l'étude d'un traité de Talmud :

הדרך עלך והדרך עלן...

au bas du folio :

מיסוד רבי נחום מקסטילא בשיני ובחמשי : ה׳ נגרו דמעי והמו מעי...[6]

1. *Thesaurus*, I, 310, no 6827 et *Litt.*, p. 299-300.
2. P. 60, ligne 10 à p. 61, ligne 10.
3. *Baer*, p. 72.
4. *Thesaurus*, III, 543, no 581, poème de Salomon b. Gabirol.
5. Comparer avec la prière trouvée dans *Amtaḥat Binyamin*. Cf. Appendice no 2.
6. *Thesaurus*, I, 45, no 926. Nahum de Castille, auteur du XIIIe siècle, fut un poète remarquable. Cf. H. Schirmann, *la Poésie Hébraïque en Espagne et en Provence* (en hébreu), II, p. 459.

— fol. 75vº-76, à la verticale, extrait d'un *piyuṭ* (Roš hašana, ou Kippūr) non identifié[1]

— fol. 76vº, prière mystique utilisant les noms des anges et les propriétés des noms divins.

— les fol. 77-78, ont été écrits par Isaac pour compléter les deux cahiers extraits d'un autre rituel qu'il a incorporés ici (fol. 79-94).

Ces deux cahiers (et le troisième de la même main que nous verrons plus loin) sont peut-être les plus anciens de notre rituel.

Ils contiennent :

les psaumes CXIX à CXXXIV compris

— au fol. 90 אתן תהלה לאל המהולל... [2]

fol. 93 אתה מבין תעלומות... [3]

— le fol. 105 contient la fin du עלינו qu'Isaac avait complété à partir du fol. 103 et que nous avons étudié avec le ms. primitif.

Puis nous trouvons une קריאת שמע על המטה[4] et au fol. 108 un *viduy* au verso duquel on trouve[5] תנות צרות לא נוכל... puis les versets et les textes encadrant de nos jours encore les *seliḥot*[6].

— fol. 111vº[7] ברכת כהנים

— fol. 112[8] תפלת הדרך :

יהי רצון מלפניך יי צבאות שתצילני ותצליח דרכי והגן בעדי...

— fol. 113-115, liste des *piyuṭim* que l'on récite les jours de Roš-hašana et Kippūr ; dans cette liste, une indication liturgique correspond exactement à *M.V.*p. 391, mais elle ne

1. Les strophes, quatre fois quatre vers rimant deux à deux, sont disposées semble-t-il, en תשרק, en voici un extrait :

זה אחרית בשר ודם הוא סוף כל האדם
ולמיתה מקדימים מלכי ארץ ולאומים...

2. Introduction à la עֲבוֹדָה de rite français, voir p. 10, note 6.

3. Thesaurus I, 400, nº 8820 ; Zunz, *Die Synagogale Poesie*, II, p. 60 et *Litt.*, p. 127. Cf. *M.V.*, p. 391-92, soit le rite de Yom Kippūr, mais il semble bien que, de même que la composition précédente, ce morceau était utilisé dans la prière journalière. Sa place dans notre rituel en est une preuve.

4. Texte très élargi par rapport à *Baer*, p. 573.

5. *Thesaurus*, III, 534, nº 401. Ce poème se trouve ici inséré dans la liturgie, sans doute quotidienne en ce temps, des *seliḥot*.

6. Cf. *Baer*, p. 598-600.

7. Cf. *Baer*, p. 359, avec des variantes.

8. Incipit différent de tous ceux relevés par I. Davidson dans le *Thesaurus*.

semble pas être de la main d'Isaac ; Isaac reprend au fol. 115vo : אשמתינו כי רבה...[1]

— fol. 116 אודה עלי פשעי...[2]

— fol. 117 une supplication :

מחה פשעינו כעב וכענן כאשר אמר׳ ומחיתי כעב...

et un *viduy*.

— fol. 117vo, formules diverses et prédictions astrologiques.

— fol. 118-120 : פתרון חלומות.

avec la suscription :

וזה פתרון חלומות כאשר הראה השם לדניאל וכתבו לבני הגולה...[3]

— fol. 120vo prédictions fondées sur les conjonctions astrologiques et prières de protection.

— fol. 124vo prédiction pour les mariages.

— fol. 125-127 סדר גורלות

attribué à Saadia Gaon.

inc. רבון העולמים הראה לי אות אמת ומופת אמת לדבר זה שאני שואל ממך...[4]

— fol. 127 les jours fastes.

— fol. 127vo אלהא דאהבתי לך...[5]

— fol. 129, prières diverses dont משביע אני עליך מטטרון...[6]

— fol. 130 : ויתן לך...[7]

et פטום הקטורת...[8]

— fol. 134. Les psaumes que les Lévites récitaient dans le Temple et qui avaient été écrits en abrégé ont été cancellés puis recopiés in extenso ; en abrégé שחרית et מוסף pour le sabbat.

A partir du fol. 138, nous trouvons de petits *midrašim* à usage liturgique, qui remplaçaient le קדיש et la קדושה pour le fidèle solitaire :

1. *Thesaurus* I, 368, no 8140 ; Zunz : *Litt.*, p. 404, poème indiqué par Zunz comme faisant partie de la liturgie du jeûne de Guedalia.

2. *Thesaurus* I, 74, no 1603, le texte est ici en son entier.

3. Cf. P.-B.N.-H. 187,2 et 644 et *Ohel Dawid*, ms. XIII, (fol. 587-597 du ms.), p. 305 et suiv.

4. M. Steinschneider : *Die Hebraeischen Ueberselzungen des Mittelalters*, p. 868-69 (§ 533, 1).

5. *Thesaurus*, I, 198, no 4332. Cf. Ms. Parme no 649. Voir l'article de M. Ginsburger : *Les Introductions Araméennes à la lecture du Pentateuque*, *REJ*, LXXIII, p. 14-26 et 186-194.

6. Voir appendice no 2.

7. Cf. *Baer*, p. 305.

8. Cf. *Baer*, p. 48.

— fol. 138-inc :[1] אמר ר׳ ישמעאל סח לי ססנגיאל שב בחיקי ואגיד לך...
ושמח לבו בשעת תפלת בניו.
— fol. 138vo-inc. אמר ר׳ עקיבה בכל יום ויום מלאך אחד יוצא ועומד באמצע הרקיע...
ויוצא הקול בקול רעש בשעה שישראל אומ׳ לפניו שירה כדי שנאמר ק׳ ק׳ ק׳ ה׳ צבאות.
— fol. 139vo-inc. אמר ר׳ ישמעאל שלש כתות של מלאכי השרת בכל יום אומרות שירה...
אמרי ליה ואביע אימא דאיתיהיב רשותא איתיהיב.
— fol. 141-inc. בשעה שירדתי מלפניו...[2]
וכל מלכי בית (!) אומרים : והיה יי למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה יי אחד ושמו אחד.
— fol. 143 inc. תניא כשעלה משה למרום באתה ענן ורבצה כנגדו...
וגלגלי מרכבה וכסא הכבוד אומרים פה אחד ימלוך יי לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה.
— fol. 144vo inc. מאי דכת׳ ברוב עם הדרת מלך אמר ר׳ חמא בר ר׳ חנינא בא וראה שבחו של הק׳ שהוא מחבב את ישראל...
וכת׳ שמחה לאיש במענה פיו ודבר בעתו מה טוב.
— fol. 145vo-inc. לעתיד לבא מגל[ה] [ל]הם הק׳ב׳ה׳ טעמי[3] תורה לישראל מפני מה חזיר מפני מה שבת מפני מה שתי אחיות מפני מה בשר בחלב...[4]
ויבאו ויאמרו לפני שירה שנ׳ פתחו שערים ראשכם ויבא גוי צדיק שומר אמונים אל תקרא שומר אמונים אלא שאומרים אמן.
— fol. 147vo-inv. תניא דבי אליהו כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן העולם הבא...
אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינה תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם שנ׳ וכל בניך למודי יי ורב שלום בניך שלום רב לאוהבי תורתך וגו׳.
— fol. 149vo-une recette en vieux français.
inc. רפואה שלמה : יטקוני מבון מלון רפרשירא גֿי קינפֿו טכבמוט נכדיר נכשרמויילא...
אל אשנישא צמל איציטא דולור דצי אמן אשייג לאי.

— fol. 150, une formule d'incantation pour une guérison, des lettres et des noms divins à puissance magique.

— fol. 150vo, une autre recette de guérison accompagnée

1. Imprimé par A. Jellinek : בית המדרש tome 5, p. 167, ligne 15 et *M.V.*, p. 55, ligne 21-31.

2. Suite du midraš dont le début se trouve au fol. 138. Voir note précédente mais ce morceau n'est pas dans *M.V.*

3. *Sanhedrin* 110b et *Šabbat*, 119b.

4. *M.V.*, p. 79-80, jusqu'à la ligne 9 et l'explication de ce passage p. 44 (n° 77). Cf. Zunz, *Ritus*, p. 60.

de prières et de l'indication des gestes adéquats, la partie rédigée en français est munie de voyelles.

— fol. 151, deux autres remèdes dont le second pour la fièvre quarte, tous deux entrecoupés de mots français.

— les fol. 151vo-154 ne sont pas de la main d'Isaac; il s'est servi d'un cahier déjà commencé par un autre scribe, professionnel sans aucun doute. Ces quelques feuillets contiennent : פטום הקטורת

inc. פטום הקטורת כי צד שלש מאות וששים וחמשה...

Ce texte a eu dans l'histoire du rite français, une grande importance et a été l'objet de longues controverses : dans le *Siddur Raschi*, p. 4, nous lisons :

כן בערב לאחר שיגמרו תפלת ערבית נוהגים לומר פטום הקטרת בבקר ובערב והישר בבקר בלבד. [1]

une remarque du ms. 632 nous permet de savoir à qui s'adressaient ces reproches :

inc. fol. 41 : בשלש עירות טרוויש שינץ אלצורה [2] נהגו לומר אחר תפלת ערבית פטום הקטרת ובכל ערי אשכנז וצרפת לא נהגו לומר ולא יפה כיונו שהרי קטרת באה שחרית כמו ערבית.

— Au fol. 181vo, débute un *midraš*, faisant partie de l'office du samedi soir et qui s'est conservé dans le rite polonais[3] :

אמר רבי יוחנן כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הק׳ב׳ה׳...

puis : אמר רבי יהושוע בן לוי כל העוסק בתורה לשמה... [4]

Au fol. 183, soixante-douze versets, dont le premier est ואתה יי מגן בעודי [5], sont suivis d'une תפלת הדרך très amplifiée et d'un *viduy*.

1. Le même jugement se trouve dans *M.V.*, p. 5, vers le milieu de la page, dans le *Seder ʿAmram Gaon*, p. 57 et le *Manhig*, d'Abraham Yarḥi, éd. Constantinople 1519, p. 22 b. fin.

2. Troyes, Sens, Auxerre ; pour ces trois noms, la même lecture se trouve dans le Ms. du Br. Mus. Add. 11.639, XXIV (1056 du Catalogue).

3. *Megilla* 30 a. Cf. *Baer*, p. 309 et *M.V.*, p. 182.

4. *ʿAb Zara*, 19b. Cf. Zunz : *Ritus*, p. 66.

5. Cf. Br. M. Add. 11.639 (Cat. III, p. 413, XLIII) les versets sont différents dans notre manuscrit mais la structure de la prière est semblable. La תפלת הדרך est notablement plus longue que celles qui suivent les mêmes soixante-douze versets dans *Amtaḥat Binyamin*, recueil de prières particulières réunies par Benjamin Benisch b. Juda de Krotoschin, éd. Wilmersdorf, 1716 (fol. 10 et suiv.). En fait, ces centons ne contiennent pas exactement les mêmes versets ; l'ordre également en est différent ; leur nombre varie : 75 (Br. M.) 74 (notre manuscrit). Cependant, il s'agit toujours de prières de protection basées sur l'efficacité des nombres attachés aux noms divins.

— les fol. 188-89 — onglet ajouté par Isaac — contiennent :
יהי רצון מלפניך או״א לטהר מערכי לשוני רעיוני... [1]
— fol. 189 : אנא אלהי אברהם ויצחק... [2]
רבון העולמים ואדוני האדונים יהי רצון
— fol. 189 vo: שתעיין בבושתינו... [3]

Les premières lignes de cette prière se trouvaient peut-être déjà un peu effacées du temps d'Isaac, toujours est-il qu'elles se trouvent également mais cancellées, au verso du fol. 201 vo. Si l'insertion de l'onglet est antérieure à celle du cahier 26, nous pouvons supposer que ce cahier devait se trouver primitivement avant le cahier 25.

La prière particulière débutant au fol. 189 vo se termine au fol. 194 et est suivie d'autres semblables :

— fol. 194 vo רבון העולמים מה אני ומה חיי... [4]
— fol. 195 רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שאני חפץ לעשות רצונך...
— fol. 196 אתה נותן יד לפושעים...

tous ces textes sont amplifiés et paraphrasent les formules liturgiques habituellement employées.

— fol. 196 אנא אלהי ישראל מושל בעליונים ושליט בתחתונים...
— fol. 198 formule de גט et au fol. 198 vo *viduyim*,
— fol. 202 ויסע מלאך אלהים...

Exode XIV, 19 à 21 ; mots de versets bibliques répétés dans un ordre différent.

— fol. 202 vo ואתה הוא וותיק יחיד לפניך... [5]
— fol. 204 אלהים בישראל גדול ישועתיך... [6]
(en note יהודיך)

1. Poème de Juda ha-Lévi- *Thesaurus* I, 18, nº 354 (3), avec des variantes qui se trouvent peut-être dans le manuscrit d'Oxford, ce que la notice sommaire de Neubauer ne permet pas de vérifier. Cf. la note de Davidson, *loc. cit.*

2. *Thesaurus* I, 279, nº 6112.

3. Ces prières particulières, dont nous trouvons ici un exemple, sont difficilement identifiables car elles ont varié suivant la sensibilité et la façon de s'exprimer des scribes au cours des siècles. Les schémas en sont relativement constants, mais il faudrait pour dégager les lignes directrices qui ont animé la piété personnelle de nos sages, une documentation énorme et une patience infinie.

4. *Thesaurus*, I, 279, nº 6129 ; voir appendice nº 2, où ce texte est comparé à celui imprimé dans *Amtaḥat Binyamin*.

5. *Piyut* que l'on peut attribuer à Isaac b. Isaac, cf. appendice nº 1.

6. Thesaurus I, 215, nº 4683 et 84. I. Davidson a recensé ce poème deux fois. La seconde version que Landshuth attribue à Eléazar de Worms d'après un manuscrit de Breslau correspond, d'après la description qu'il en donne, à la

— fol. 205 vo אתאנו בשמך גדול... [1]
poème suivi de la supplication :

יהי רצון ...בשמותיך היוצאים מראשי תיבות סליחה זו שתשמע קולי... [2]

— fol. 206, un autre poème, contenant toujours en acrostiche les noms divins : אדיר נורא קבל תורת מילתינו... [3] et des supplications usitées encore de nos jours[4]. En haut du folio un usager postérieur que nous avons appelé *le voyageur*, a inscrit son souhait de revoir sa femme et sa fille en bonne santé.

— fol. 206 vo ואור פניך תאיר זכור אהבת ידידיך... [5]

— fol. 207 vo תפילת אליהו הנביא : בשם יי אלהי ישראל... [6]

— fol. 209, une prière particulière :

יהי רצון מלפניך... שאחיה בשם טוב ויהיה עמלי בתורה...

— fol. 210 אוי לי כי נדדתי ממך... [7]

— fol. 211 vo, avec la suscription :

כל צרה שיהיה לאדם יאמר זה וינצל : בשם אהיה אשר אהיה החקוק במצח אהרון ובעזקתא דשלמה...

suit la prière de Neḥunyah b. Haqanah (les initiales seulement) et : משביע אני אליכם השמות הקדושים האילו...

— fol. 212 : כשאדם יושב בתענית אומר אחר תפלתו :

רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שבזמן שבית המקדש קיים... [8]

version couramment attribuée à Juda le Pieux. Cf. *Amude ha-Aboda*, p. 26. La variante qui a sans doute provoqué cette confusion devait être couramment utilisée et a été notée par un utilisateur postérieur à Isaac. Le même personnage a indiqué dans la marge la structure et l'acrostiche du poème. Le fonds hébreu de la B. N. contient de cette pièce trois autres versions identiques, à quelques variantes près. L'une d'elles -P.-B.N.-H. 835, fol. 119 — est attribuée à Moïse ben Naḥman (non indiqué par Zunz dans *Litt.*).

1. Autre poème — dont l'acrostiche est semblable à celui de la pièce précédente — (initiales de la prière de Neḥunya b. Haqana) — dont l'auteur est sans doute Isaac b. Isaac.

2. Pour l'utilisation des noms divins, cf. שאלות ותשובות מן השמים de Jacob de Marvège, éd. Margaliot, p. 53 (9) et note, p. 54-56. Cf. également la prière très proche de celle-ci dans *Amlaḥat Binyamin*, fol. 11.

3. Poème que nous attribuons à notre docteur ; voir appendice nº 1.

4. Cf. *Baer*, p. 589 et suiv.

5. Thesaurus II, 172, nº 13. Zunz, *Litt.*, p. 361 ; poème de Méir b. Baruch de Rotembourg, mort en 1293.

6. *Thesaurus*, II, 83, nº 1845, attribué à Juda le Pieux de Ratisbonne.

7. *Thesaurus* I, 18, nº 354 (12) de Juda ha-Lévi, même variante que dans le manuscrit d'Oxford (Poc. 74[1]) cf. *Catalogue* de Neubauer, nº 1970, II, 51. Notre manuscrit ne donne pas de titre à ce poème.

8. *Berakhot* 17a. *Thesaurus*, III, 366, nº 333 ; notre texte diffère des variantes notées par I. Davidson (XVIIe et XVIIIe s.) mais est conforme à *M.V.*

— fol. 212vo centon composé de versets bibliques et contenant soixante-douze fois le nom divin :

יי שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך...

— fol. 215 אתיתי לחננך איום ונורא בצר לי קראתיך

supplication suivie de *viduyim*. Il s'agit vraisemblablement de prières à réciter lors du jeûne à la suite d'un mauvais rêve.

— fol. 218vo ליצר הרע

huit versets destinés à éloigner le mauvais penchant et que devait suivre la récitation de l'alphabet (quinze fois).

— fol. 219, les dates des saisons pour les années 1260-61-62.

— fol. 220, un court extrait midrašique :

ששה מלאכי מות הם : גבריאל על המלאכים קצביאל על הבחורים...

— fol. 221, l'alphabet combiné de six façons différentes et un essai de plume ;

— le fol. 222 débute au milieu de la prière de Rabbi Isma'ël qui fait ici partie d'un ensemble de prières particulières, pour différentes occasions et dont le ton est en tout point semblable à celui d'*Amtaḥat Binyamin*, similitude que nous signalerons encore.

— au fol. 226, *viduyim* pour le jour de Kippūr.

— fol. 229vo כהושעת טמון גומא...[1]

De la main la plus ancienne à qui nous devions déjà les fol. 79 à 94, un quaternion ajouté par Isaac ; les fol. 230-237vo portent une paraphrase araméenne du passage de la Mer Rouge, dont nous n'avons que la fin puis toujours au même folio le Targum d'Exode XV, 19-27[2] soit la fin de la leçon liturgique du septième jour de Pâque.

— fol. 231. Ordres des péricopes pour les fêtes,

— fol. 236. Ordre des Haftarot que complète le fol. 238 recto et verso.

— fol. 239, de nouveau de la main d'Isaac, une formule de guérison utilisant les six permutations des trois lettres אקר

— fol. 240. Ordre des péricopes pour toute l'année.

— fol. 249vo-250, à la verticale : prière énonçant les noms d'anges qui peuvent porter secours à l'homme en cas de danger

— fol. 250vo problème d'arithmétique où se trouvent citées les Tables de Rabbenu Tam.

1. Poème de Joseph Tob 'Elem ; *Thesaurus*, II, 467, n° 113 et Zunz, *Litt.*, p. 137.

2. *M.V.*, p. 308, ligne 2 (de la fin) à 309, ligne 13.

— fol. 251. Ordre des péricopes pour les jeûnes.

— fol. 251 vº, écrit en sens inverse. Semblable à celui du fol. 113, ordre des prières pour Roch-hachana et au bas, une recette de guérison coupée de mots français.

— fol. 252. Ordre des *seliḥot* pour Yom Kippūr corrigé par le voyageur dont nous avons déjà noté les gloses.

— fol. 252 vº, petites bénédictions pour les circonstances particulières.

— fol. 253. Début de tous les Psaumes.

— fol. 256. Signification des aspects de la lune à son lever, pour chaque mois de l'année.

— fol. 256 vº. Calendrier.

— fol. 257, mots mnémo-techniques du *Seder*[1] suivis immédiatement d'un שמוש תהילים

et au fol. 257 vº d'un calendrier pour le cycle 265 : années 1263 à 1274. Les années 1263-64 sont entourées d'un trait gras.

— fol. 260, les jours du mois où le malade guérit ou meurt.

— fol. 261, les jours propices à l'interprétation des rêves.

— fol. 261 vº, prédictions diverses.

— fol. 262 vº, essais de plume dont l'un :

בפנינו חתומי מטה קבל עליו בשבועה ר׳ ימין הנ״ר יהודה

l'alphabet de diverses manières et aux fol. 263 et 263 vº, recettes diverses.

— les fol. 264 à la fin portent quelques prières particulières et les passages que l'on ajoute au rituel à l'occasion des différentes fêtes.

— au fol. 274, une remarque :

וגם בכל יום אומר זה קודם אלהי נצור :

אלהינו מלכנו קדש שמך בעולמך וקרב קץ ביאת משיחך בנה ביתך שכלל הכלך פדה עמך שמח עדתך... [2]

Le dernier folio — fol. 278 vº — porte le début d'un commentaire :

מפני מה אומרים והוא רחום בעמידה שיש בה יג תיבות...

la suite manque.

Colette Sirat.

1. Cf. Menaḥem Kasher, *Hagada Shelema*, Jérusalem, 1955, p. 78, nº 4 ; nous avons ici non pas יבצע mais יין.

2. Cette insertion dans la *'amida* provoquait sans doute l'indignation des littéralistes. L'auteur du ms. 646 n'en fait cependant pas mention.

INDEX DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE MS. 633

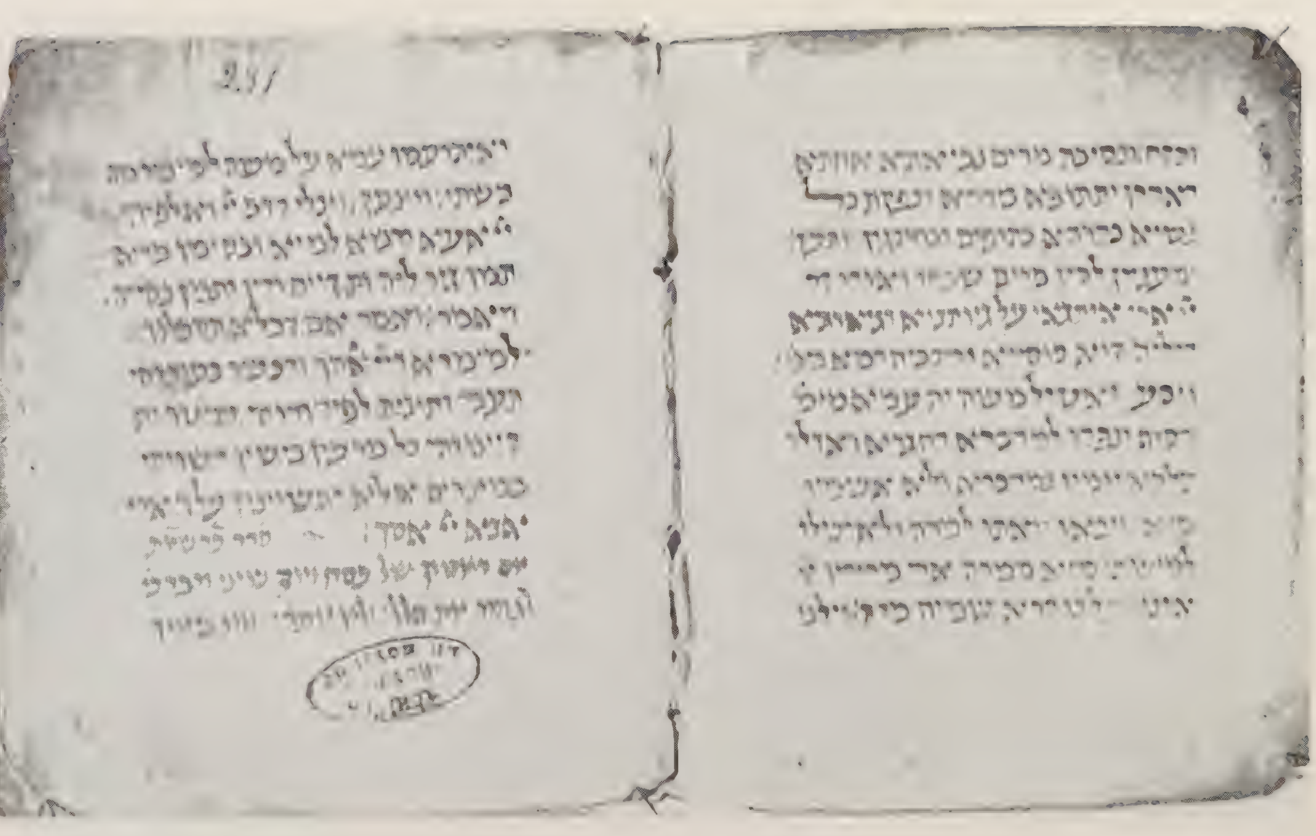
PLANCHE N° I

Manuscrit primitif, de la main de Jacob, début de la prière du matin.

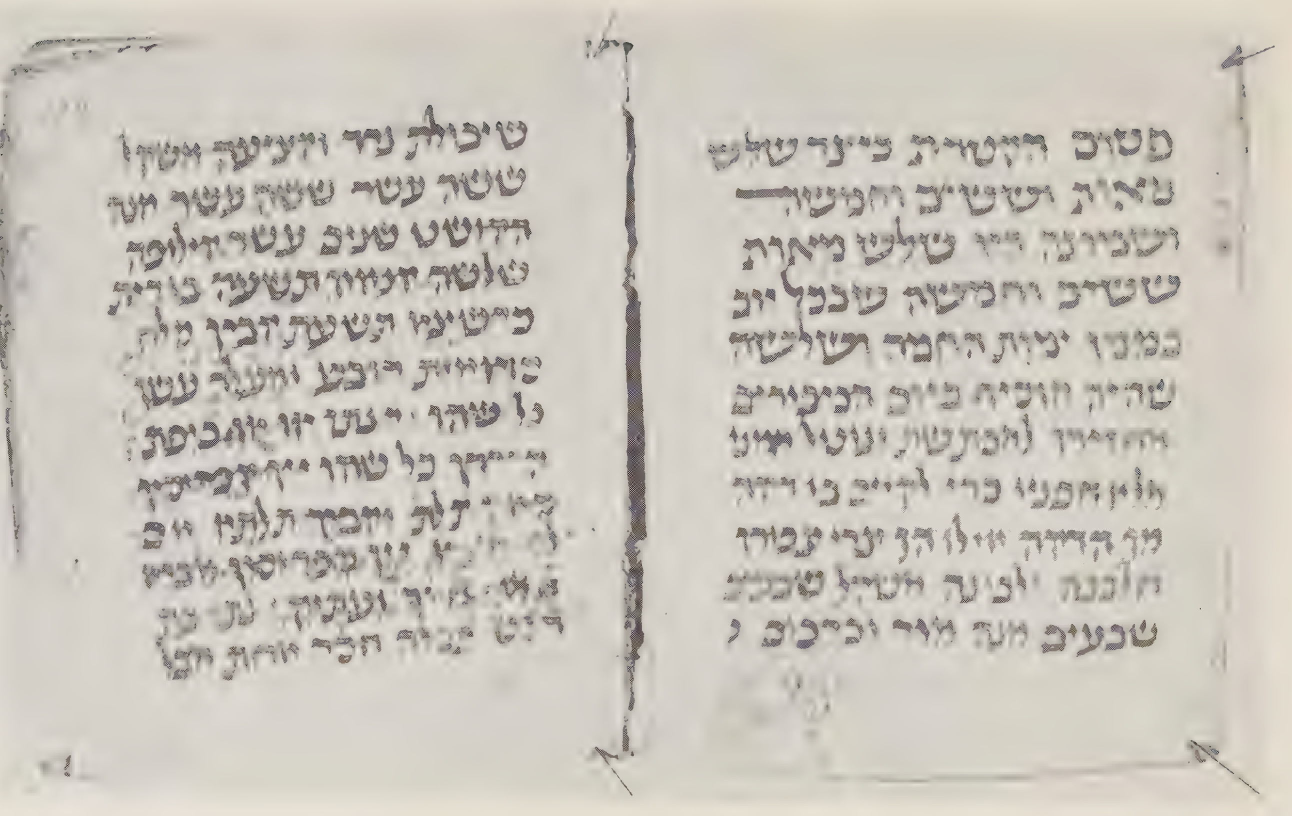


[illegible] Isaac : recettes de médecine en dialecte français.

Prière d'Isaac b. Isaac, cf. Appendice n° 2.



Onglet ajouté par Isaac, cette partie est sans doute la plus ancienne.



Copie du *Pilom haqetoret* insérée par Isaac.

Appendice n° 1

Isaac b. Isaac dont nous trouvons dans le manuscrit P.-B.N.-H. 633 des prières et trois compositions poétiques doit sans doute être identifié avec Isaac b. Isaac de Chinon[1] qui vécut dans la deuxième moitié du xiiie siècle. Il fut un tossafiste distingué et les Tossafot le mentionnent sous le nom d'Isaac b. Isaac (*Tosf. Nazir* 16 b) et d'Isaac (*Šiṭṭa Mequbbeṣet sur Nazir* 63 a). Il correspondit, pour des questions de droit, avec Isaac b. Joseph de Marseille et son gendre Isaac b. Mordekaï, correspondance que cite Salomon b. Adreth[2].

Deux sources nous permettent de situer Isaac b. Isaac :

1) son activité de tossafiste dont nous avons parlé et qui permet à Gross d'affirmer « qu'il fut le père de Šimšon b. Isaac de Chinon, auteur du *Séfer ha-keritout* et de Matatia b. Isaac, frère aîné et maître du précédent ». Šimšon, au début de son livre, déclare s'appeler Šimšon b. Isaac b. Isaac b. Yequtiel b. Isaac.

2) ses compositions : Isaac b. Isaac composa en effet des poèmes religieux qui sont imprimés dans le Maḥzor Vitry, donc en usage dans le rite français[3]. Dans ces différentes compositions pour les fêtes, les acrostiches ont été malheureusement fort maltraités. Trois d'entre eux sont difficilement compréhensibles et l'interprétation en est tout à fait aléatoire.

L'explication que nous tentons d'en donner est donc parfaitement hypothétique.

Le nombre de ces pièces était jusqu'à présent de neuf dont sept sont imprimées dans le Maḥzor Vitry[5] ; Zunz n'en relevait que sept, dont deux manuscrites[6].

1. Cf. *Gallia Judaïca*, p. 580 et suiv. ; *Enc. Jud.* au nom d'Isaac b. Isaac, VIII, p. 514 ; E. E. Urbach, *Ba'aley ha-Tosafot*, p. 396, 482, 557.

2. *Ms. Bodl.* 2550, n° 57. Les consultations faisant mention de noms de rabbins français sont reproduites dans *REJ*, XII, p. 80 et suiv. cf. M. Steinschneider, *Cat. Bodl.*, col. 2271.

3. Zunz, *Lit.*, p. 331-332, où l'auteur après examen du vocabulaire et de la composition des poèmes tire la conclusion qu'Isaac b. Isaac était un tossafiste récent.

4. *Gallia*, p. 581.

5. I. Davidson, *Thesaurus*, IV, au nom cité on trouvera les numéros de ces poèmes, et cf. Zunz, *Litt.* qui n'en a recensé que sept.

6. Zunz ne précise pas le manuscrit dont elles proviennent. L'une se trouve dans le ms. 1056 du catalogue du British Museum, Add. 11.639 (XXXVIII, n° 35, *Calalogue III*, p. 473), mais je n'ai pas retrouvé la seconde.

S'ajoutent désormais trois autres poèmes dont on ne signale l'existence dans aucun autre manuscrit et que je pense pouvoir attribuer à Isaac b. Isaac puisqu'ils sont écrits de sa main et que nous connaissons par ailleurs son talent de poète. Il resterait évidemment à faire une étude philologique comparée des poèmes dont nous savons avec certitude qu'ils sont d'Isaac et ceux de notre manuscrit : l'un d'eux a pour acrostiche chacune des lettres du verset 19 d'Exode XIV, le second, les initiales de la prière de Neḥunya b. Haqanah, le dernier, diverses combinaisons de noms divins.

Enfin, toujours autographe, une des prières copiée par Isaac se retrouve amplifiée et élaborée de façon kabbalistique dans un recueil de prières et de recettes publié en 1716[1].

Parmi les compositions poétiques, deux n^os^, 11 et 12, ont pour acrostiche : Isaac b. Isaac, fils de la fille d'Isaac b. Mordekaï b. Salomon. Si l'acrostiche est bien celui que nous proposons, nous pourrions identifier son grand-père maternel, Isaac b. Mordekaï b. Salomon, avec lequel il a dû être en contact.

Or, nous trouvons à Marseille un Isaac b. Isaac b. Mordekaï b. Isaac[2] dont le père était un rabbin connu à Carcassonne[3] et qui n'est peut-être pas à identifier avec Mordekaï b. Isaac Qimḥi.

Dans ce cas, Isaac de Chinon aurait eu une ascendance maternelle méridionale et son correspondant, Isaac de Marseille, gendre d'Isaac b. Joseph aurait été son cousin.

Cette hypothèse est corroborée par le fait que Šimšon b. Isaac, son fils, se réfugia, après l'expulsion des Juifs de France, dans le Midi et se fixa définitivement à Marseille, ville qu'il choisit peut-être en raison de ses attaches familiales.

Une dernière composition — nº 11 — a pour acrostiche : « Isaac b. Isaac, fils de la fille d'Isaac : que le sage fils de Benjamin, rabbi Samuel de Clisson soit fort et puissant dans la Torah. Amen ».

Mais on ne trouve pas trace d'un rabbin Samuel b. Benjamin à Clisson[4] qui fut une communauté florissante au Moyen Age.

Ainsi Isaac b. Isaac b. Yequti'el b. Isaac serait du côté maternel, petit-fils d'Isaac b.Mordekaï b.Salomon. Cette hypothèse permet d'attribuer à un seul personnage, dont l'authenticité est certaine, des compositions qui semblent lui revenir, bien qu'il soit encore possible quoique peu vraisemblable que deux personnages du même nom, Isaac b. Isaac, aient vécu à la même époque, en France, et se soient tous deux distingués dans l'étude religieuse et la poésie synagogale. Quoi qu'il en soit, nous avons essayé de reconstituer la généalogie de notre docteur (voir le tableau ci-après).

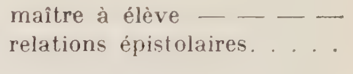
1. *Amtaḥat Binyamin.* La comparaison entre les textes montre bien comment la pensée pieuse du tossafistes a été infléchie dans un sens mystique et adaptée à une vision du monde où les anges et les démons jouent un très grand rôle. Pour l'histoire de cette prière, voir App. nº 2.

2. *Gallia*, p. 377.

3. En Crescas d'Orange : *Gallia*, p. 19 et 381 ; *REJ*, I, p. 72-82.

4. *Gallia* 595, où est attestée la graphie קלבון.

Généalogie ascendante d'Isaac b. Isaac



1350

Yošiya Benjamin

1325

Šimšon

1300 Menaḥem Leon

Šimšon (de Marseille)

1275

Matatia Isaac + fille

1250 *Isaac* (Chinon)

Mordekaï (Marseille) Isaac

1225 Isaac fille

Joseph

1200 fille Yequti'el Isaac

1175 Šimšon Isaac Mordekaï

1150 Yedidyah (Melun) Šimšon Salomon

Joseph Tob ʿElem

Liste des poèmes d'Isaac b. Isaac

1) אדיר נורא קבל תורת מילתינו...
סימן : ראשי תיבות של השם.

2) אומר אף אני...
סימן : אני יצחק בן רבי יצחק משואבי מימיו.

3) אזכרה נגינותי...
סימן : א״ב, תשר״ק, יצחק בלבי יצחק חזק.

4) אל אלהים במקראו...
סימן : א״ו, א״ב, טת, יצחק.

5) אצנו לסלדך...
סימן : יצחק בן יצחק.

6) אתאנו בשמך גדול...
סימן : אבגיתץ.

7) ואתה הוא וותיק לבדך...
סימן : ויסע מלאך האלהים...

8) יושבי קצות...
סימן : יצחק הקטן.

9) יחידי רם ומתנשא...
סימן : יצחק בן יצחק.

10) ימות עולמים...
סימן : יצחק ברבי יצחק בר רב מרדכי, ברבי ישי בן מרדכי בן מרדכי בן שלמה חזק ואמץ.

11) ימים מקדם...
סימן : יצחק ברבי יצחק בן בת בבי יצחק החבר ברבי בנימן רבי שמואל קלובנו חזק ואמץ בתורה אמן.

12) יספת יי לגוי נכבדת...
סימן : יצחק בן בת יצחק ברציל מאנבר בר מרדכי בר שלמה אברהם.
נוסח אחר : יצחק בר יצחק ברבי ליאן בר מרדכי.

Toutes ces pièces sauf les nos 1-6-7 ont été signalées par Davidson *(op. cit.)*.
Sont imprimées dans *M. V.* les pièces nos 2-3-4-8-10-11-12.
Zunz a signalé *(Litt.)* les pièces nos 2-3-4-5-9-10-12.
Le Ms. 633 ajoute les pièces nos 1-6-7.

Appendice n° 2

Paris Bibl. Nat. Héb. 633, fol. 22

אלהי נשמה שנתת בי טהורה היא אתה בראתה אתה יצרתה אתה
נפחתה בי אתה משמרה בקרבי אתה נטלתה ממני אמש אתה החזרתה לי
בחסד וברחמים אתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבא,
כל זמן שהנשמה תלויה בקרבי מודה אני לפניך יי אלהי ואלהי אבותי
רבון כל העולמים אדון כל הנפשות שאין אני עזי פנים ולא קשה
עורף לומר לפניך יי אלהי ואלהי אבתי : נקי אנכי לא חטאתי מה
יועיל שפת שקר ומה יתרון לבעל הלשון לומר זך לקחי ואון לא
פעלתי ואיך יתהלל פועל לפני פעולו(!) הלא כחוצב אבן ובונה עיר אשר
לא גריה יוכלו להכתר במחבואיה מפניו כן יי אלהינו לא אוכל
להתעלם מפניך כי אורחי ורבעי זיריתיה ואת כליותי קנית לכן
אמרתי אל לבי להודות לך ולתת תודה לאלהי ולומר אל נא רפא נא
לה לחטאתי ולעוני ולפשעי שחטאתי ושעויתי ושפשעתי כי אנוכי
חטאתי אשמתי בגדתי גזלתי (בכתב היד גדלתי) דברתי דופי העויתי והרשעתי
זדתי חמסתי טפלתי שקר יעצתי רע כזבתי לצתי מרדתי ניאצתי ניאפתי
נשבעתי לשקר סררתי עויתי פשעתי צררתי קשיתי עורף רשעתי שיחתי
תעיתי תיעבתי תעתעתי סרתי ממצותיך וממשפתיך הטובים וישר העויתי
ולא שוה לי ואתה יי צדיק אלהי הסליחות כפר נא לחטאים לעונות ולפשעים
שחטאתי ושעויתי ושפשעתי לפניך כי אתה יי צדיק על כל הבא עלי
כי אמת עשית ואנכי הרשעתי·

מה אומר לפניך יושב מרום מה אספר לפניך שוכן שחקים הלא
כל הנסתרות והנגלות אתה יודע·

אתה מבין תעלומות לב אפס לך נגלות וגם נסתרות...

pour ce *piyut*, cf. *Thesaurus* I, 400, n° 8820 et Zunz : *Litt.*, p. 127.

יהי רצון מלפניך יי אלהי ואלהי אבותי שתסלח לי על כל חטאתי
ותמחול לי על כל פשעי ותכפר לי על כל עוני, מה אפעול לך נוצר
האדם מה אקדם ואיכף לאלהי מרום אם בתשובה ותודה הנה שבתי והודיתי
את פשעי ואמרתי חטאתי ופשעתי וישר העויתי ולא שוה לי ואם
בשברון מתנים הנה נשבר לבי בקרבי מרוב התלאה אשר מצאתני ואם
בבכי ובתחנונים הנה נפשי מבכה בחדריה על יצרה המרגיזה בכל יום
ואומרת אל נא רפא נא לה לחטאתי ולעוני ולפשעי שחטאתי ושעויתי
לפניך אם עונות תשמור יה יי מי יעמוד כי עמך הסליחה למען
תיורא הלא אדם יאשם את פני רעהו ואיך מעשהו יטהר גבר אשר
במלאכיו ישים תהלה ושמים לא זכו בעיניו
אף כי אנוש רימה ובן אדם תוליעה אשר בעפר יסודם ותשובתו כי
שם ביתו לכן יי אלהינו שא נא את עון פשעי מחוק את רשעי
ויבואנו רחמיך להחייני ביום תביא את יצוריך במשפט כי אם
מאתך יצא דבר החיים ואתה עתיד לקרב עצם אל עצמותיו ולהעלו׳

בהם גידים ולקרום עליהם עור ולתת רוח בתוכם ולהחזיר נשמו׳
בתוך פגריהם·
ברוך אתה יי המחזיר נשמות לפגרים מתים·

Paris Bibl. Nat. 633, fol. 202 vo. Pièce no 7

ואתה הוא וותיק יחיד לבדך יוצרינו
שגב ישע טייב עדתך לעבדך מלכנו
מהר הצילנו שור לתלאותינו למענך הושיענו
אין כמוך אין כמעשיך ה׳ אל תשועתינו
הנה זכור ידידיך אמץ לשוקדי דלתותיך
ללכת אחריך וועודים הן הבט עדתיך
יוסלח זדון לב מורדיך ברוב הדרתיך
הננו רשענו יוקשנו הלא קבלנו מלכותיך
לפשע אחיך וחטאתם כפר לצדק יסודיך
לזכור וותיקיך והברית פצע הפח למורדיך
נא להסיר כובד יצרינו יקר ידידיך
מתפללים לפניך היום חמול הקם וועודיך
נורא תורם הדרך הטובה אספו אמונים
יד רשעים תביט שאון אויבינו המונים
רם ימיניך יסיר אויביך ותרעץ מונים
לפקוח כלא בחוניך וכעס שכך רצונים
ידענוך חנון ורחום לייי הרחמים חסודים
כובש ונושא קרוב מעון נקראו דודים
אכן נעזב ידיעת חטאו עזות מרדים
רשענו העווינו עבור יתרתו ישר זדים
הגדול הגבור הנורא מחליה יכפרה
וסלח וותר לעונינו יהיה לכעסך הפרה
סלחה אדון למדינו עשות רצוניך ישרה
עזרינו שעה לחצינו מהר ישע התרה
ושועתינו האזינה ואל דמעתינו נהק ידועה
הננו חבולים שארית עמך מטוב מנועה
נקום נקמתך אדון נהום ישמעו תרועה
מושיע בצוק העתים פדה ונחץ ישועה
נערץ מחסיך מנאציך יענו ידכאו לעמיך
הקמים יעצום חמסום מתי צליחת רחמיך
ועצת משנאיך בטל יופר המיית הומיך
עליך נבל ויעד מר חסום יקומיך
דעתם מלימודך בזה מחשבותם נתק קישורך
אנא ישועתך עליון חננינו בשמך זכרך
רומם הדר הודך יוזהרו בריבוי מאורך
הכל ישבחוך יהללוך מהלל ומרומם ומבורך·

Ci-dessous
les deux versions de la même prière :

אמתחת בנימן

תפלה נוראה מרבי ישמעאל כהן
גדול, קודם כל יאמר המזמור ל״ד
ואחר כן לדוד בשנותו ומזמור
ע״ב ואחר כן יאמר :

אנא ה׳ אלהי ישראל שליט בעליונים
ובתחתונים קרוב לכל קוראיו
באמת ובתמים, מציל עני מחזק
ועני ואביון מגוזלו. קבל ושמע
נא בבקשה את תפלתי כי יחיד
ואביון אני. וקבל קול תחנוני
והשלך אימה ופחד ורעד ורעש
ובהלה ומהומה ושעג (!) ותרדמה
ושגעון ועורון וכל מיני הכנע
לכל איש ואישה משבעים אומות
וזיק ומזיק ולילין ולילתין
ושדין ושדתין וכל כת דלהון
ורוחין דדכירין שמהן וכל
כת דלהון ולכל בריות שיקומו עלי
לרעה המבקשין רעתי ויבואו
להזיקני בשום נזק בעולם הם
נזק גוף והם נזק נשמתי ולנשמה
ולנשמה לנשמתי הן בפועל הן
במחשבות רעות לטרדיני מן
אהבתך ויראתך והצילני מכל
פגע רע ומכל דבר המתרגשות
ובאות לעולם וליצרא דעבדא
שיקום עלי להחטיא ולטמא אתי
פלוני בן פלוני.

אנא השם הגדול קרע שטן
בקרע שטן יקרע שטן נקרע
שטן שקרע שטן בגדול זרועך ידמו
כאבן ככתוב תפול עליהם אימתה
ופחד בגדול זרועך ידמו כאבן

Manuscrit 633, fol. 196.

אחר תפלתך אמר זה ויועיל לכל
דבר וצריך לאומרו בטהרה בביתו
ובבית הכנסת וזו היא :

אנא יי אלהי ישראל מושל בעליונים
ושליט בתחתונים קרוב לקוראיו באמת
מציל עני מחזק ממנו ואביון מגוזלו
שמע נא אל תפלת עבדך ואל תחנוניו
והסר ממני אימתה ופחד ורגש ושאג
ותרדמה ושיגעון ועירורן וזיק ומזיק
ולילין ושדין וכל בריאה רעה ויצר
הרע שיקומו עלי להחטיא לי יצחק בר
יצחק

בגודל זרועך ידמו כאבן ובמוראך
אם יראוני לא יזיקוני ואם יקדמוני

שלא יראוני ואם יראוני לא יזיקוני
כדכתיב ואת האנשים אשר פתח הבית
הכו בסנורים מקטן ועד גדול וילאו
למצא הפתח הפתח למצא וילאו גדול
ועד מקטן בסנורים הכו הבית

לא יגיעוני ויהי עירון בעיניהם
וקיצוץ בידהם ושברון ברגליהם שלא
יזיקוני לאלי ולכל אשר לי ויהי שמך
עמי הם יפוצו ואני לא אפוץ הם ינוסו
ואני לא אנוס כדכתיב קומה ה׳ ויפוצו
אויביך וינוסו משנאיך מפניך·

ואם יקראוני אל יגיעני מלך
המרומם געור בהם וסתום וחתום
פיהם באבנה וקצוץ ידהם ורגליהם
שלא יזיקוני ושלא יגרמו לידיעה [צ״ל לי רעה]
והפוך עצתם רעה ממני שלא יבהלוני
ולא לכל אדם שעמי ואתי בין בבית
בין בשדה בן בים ובין ביבשה לנפשי
ורוחי ונשמתי ומאורי ויהיה שמך
הגדול הגבור והנורא והאדיר והחזק
שם המפורש שם של ע״ב ויסע ויבא ויט
עמי פב״פ ולא עמהם ויבושו המה ואל
איבוש אני יחתו המה ואל אחת אני
יבושו שונאי באימה ופחד ורעדה
ובחלחלה ואני אשב לבטח אתך בשמחה
ובטוב לבב כי בך אני בוטח והם
יפוצו כקש לפני רוח כדכתיב קומה
ה׳ ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך
מפניך·

בבקשה ממך מטטרון שר הפנים
כי שמך כשם רבך ועזריאל ומיכאל
וגבריאל מלאכי השרת שתעמדו לפני
מלך מלכי המלכים הק׳ב׳ה׳ אלהי
האלהים ואדני האדנים שתבקשו עלי
רחמים על צד החן והחסד והרחמים
לפני בעל הרחמים לשמוע ולהשמיע
את תפלתי ואת תחנוני שיהיה לרצון
ומקובל בקדושה ובטהרה וכל המקטרגים
יהיו מוכנעים ומושפעים תחתי שלא
יהיה להם רשות לקרב בכל גבולי
הן בעת התפלה הן בעת למודי

בבקשה מכם אתם מלאכי השרת מטטרון
וסוריאל שר הפנים ועזריאל מיכאל וגבריאל
שתעמדו בבקשה ובתחנונים לפני מלך
מלכי המלכים הק׳ב׳ה׳ לשמוע תפילתי
ותחינתי ובקשתי למחל ולסלוח על כל
עונתי שעשתי בין באונס בין ברצון
בין בהרהור בין במחשבה בין בשוגג
בין במזיד אני יצחק בר יצחק בשם
אכתריאל יושב תהלות ישראל ובעל
שמות הקדושים המפורשים בנקיות ובטהרה
שתקחו מפתיחות של חן וחסד ורחמים
ובינה והשכל להצליח לי בשמי

הן בכל שאר צרכי ולעשות בקשתי
לסלוח ולמחול לי על כל עונותי
וחטאתי ואשמתי ופשעי שחטאתי
ושעויתי ושפשעתי לפניך בין באונס
בין ברצון בין בשוגג בין במזיד
בין בהרהור בין במחשבה בין בגלגול
זה בין בגלגול אחר אני פלוני בן
פלוני ; ועשה למען שמך הגדול שם
המפורש שם של ע״ב ושם של מ״ב
הקדושים והטהורים והמפוארים
והמפורשים בנקיות ובטהרה שתקחו
את כל מפתחות החכמה והבינה והדעת
ומפתח הפרנסה והכלכלה וריוח
והצלה והכתרוני בהם כל ימי חיותי
על האדמה ותהיה לי לעזר ולהועיל
כל ימי ויאיר קרני ומזלי כשמש
בתקופת תמוז וכירח בחצי חודש
במילואה, ותצליחני במעשי ובכל
דרכי ובכל דברי ויהיה דברי
מתוקים כדבש ונופת צופים בעיני
כל שומעי דברי והמזכירים יזכרוני
לטוב כל הימים ומשביע אני עליך
אהוביאל המלאך הממונה על האהבה
ועל החיבה לבקש עלי רחמים מלפני
הק׳ב׳ה׳ שתתני לחן ולחסד ולרחמים
בעיני כל רואי ובעיני כל מאהבי
בין שהם על השמים או מתחת השמים
ותהיה השעה הזאת והיום הזה שאני
מתפלל לפני הק׳ב׳ה׳ עת רצון ועת
רחמים וישועה ומחילה וסליחה וכפרה
ורפואה שלימה וחיים טובים עלי
אני פלוני בן פלוני׃

יצחק בר יִצחק בכל מקום שאלך ואשב
ושעמי יצליחו מעשי ומאמרי ויהיו
מתוקים כדבש ונופת צופים ומשביע אני
עליך המלאך הגדול הממונה על האהבה
ליתן אותי להן ולחסד ולרחמים בעיניך
ובעיני כל רואי בין ממעל בשמים בין
מתחת לשמים ותהיה השעה הזאת והיום
הזה יום רצון שעת רצון יום ישועה
וגאולה מחילה וכפרה והצלה והצלחה וריוח
ועושר וכבוד שלא אצטרך לידי מתנות
בשרידים ולא לידי הלוואתם ולא אבוש
לעולם ועד אמן׃

Manuscrit 633, fol. 74vo et 129.

משביע אני עליך מטטרון עבדו של יוצרינו
ששמך כשם רבך שתיזקק לי לעשות חפצי ויהיו
פני מצהיבות ושמי הטוב ילך בכל מקומות
ישראל ויהיו חלומותי מיושבים לי ותהי תורתי
שמורה בגופי ואל ישכח דבר מפי ומלבי מן
היום הזה עד היום הבא ותטיב לי מטובך בעולם
הזה וגם לעולם הבא ותבקש רחמים לפני כסא
הכבוד ומחול לי כל עונותי שעשיתי ואל
ישלוט בי יצר הרע לעולם ותצילני מכל חיות
רעות [ומכל שדין ולילין ומגרים] ומפגעים
רעים ומלסטים [ומכל בני אדם הרעים] ותפלטני
מכל נחש ועקרב ושרף [ומכל חיות ומכל בריות
רעות שבעולם] ותסכיר פיות מכל דוברי רעות.
ברוך אתה יי שומע תפלה.

ומשביע אני עליך מטטרון עבד
של יוצרי ששמך כשם רבך לעשות
חפצי ורצוני ואימתי מוטלת על
כל הבריות ושיזכירו אתי לטובה
ושיהיה קמתי נאה ופני מזהירות
ומצהיבות ושתהיה תורתו שמורה
וערוכה בלבי ולא אשכח דבר מכל
אשר למדתי ושעתיד אלמד ושיהיה
חלומותי מיושבת עלי ותצילני
מאדם רע ומפגע רע ותסגור פיות
המדברים עלי עתק והחושבים ברעתי
כי אתה שומע תפלה.
ברוך אתה יי שומע תפלה, אמן.

Les mots entre crochets manquent dans la deuxième version de cette prière légèrement différente de la première. On peut remarquer que les passages que la version kabbalistique ne reprend pas sont paraphrasés et qu'en fait aucune des expressions de la version primitive n'a été abandonnée. Les procédés de l'adaptation postérieure sont très visibles : emploi des homonymes, des contraires, balancement symétrique des expressions, citations bibliques, ajout des notions proprement kabbalistiques comme *gilgoul*. Un manuscrit kabbalistique du British Museum[1] attribue ce morceau à Rabbenu Tam[2].

Cependant, la prière que nous propose Isaac b. Isaac a été utilisée sous forme de *baqaša* dans le rite espagnol puis sefarade, perdant ainsi son caractère de prière particulière pour prendre place dans la liturgie quotidienne. L'attestation la plus ancienne que j'en aie trouvée est celle d'un manuscrit de la *B.N.* de Paris exécuté à Lisbonne (Portugal) en 1484[3]. Elle a ensuite été imprimée[4] et se trouve toujours en usage dans les offices sefarades. Il est à remarquer que dans les deux formes postérieures — kabbalistique et journalière — on trouve réunis bout à bout trois passages différents de notre manuscrit. On peut supposer que la rédaction codifiée qui s'est répandue en Espagne et en Allemagne a été mise en forme postérieurement à Isaac et que de son temps le texte était encore flottant.

1. Add. 26.883, *Cat.* II, 640, p. 255, art. 6.

2. Si tant est que la prière, que je n'ai pu lire soit la même, mais cela est probable.

3. P.-B.N.-H. 592, fol. 56.

4. Cf. *Thesaurus*, I, 35, no 710. L'incipit présente des variantes, mais il s'agit bien du même morceau.

Addendum

Il importerait également d'examiner avec soin les rapports entre le rite français et le rite anglais ancien. Rappelons l'opinion de David Kaufmann qui a cherché à prouver que certaines particularités des prières trouvées dans le *Etz Chayim* appartiennent en propre au rite anglais : *The Prayer-Book according to the Ritual of England*, *Jewish Quarterly Review*, a.s., IV, 1892, p. 20-63 et *The Etz Chayim of Jacob b. Jehudah of London*, V, 1893, p. 353-374. Neubauer fait valoir à l'encontre (*Miscellanea Liturgica*, *JQR*, a.s., VI, p. 348-354) qu'un autre rituel, le P.-B. N.-H. 633, présente ces mêmes particularités. Il en concluait que notre manuscrit et le *Etz Chayim* sont tous deux de rite normand. Je n'ai pas pu faire une comparaison approfondie entre les deux textes, n'ayant pris connaissance des articles de Kaufmann et Neubauer qu'après avoir terminé cet article ; cependant une collation même rapide montre amplement que si les deux textes ont des points communs, des différences plus nombreuses encore les séparent. La question demeure donc en suspens jusqu'à ce qu'une collation intégrale confirme ou infirme l'une des deux hypothèses.

AUTOBIOGRAPHIE D'UN MARRANE

ÉDITION PARTIELLE D'UN MANUSCRIT DE JOÃO (MOSEH) PINTO DELGADO

I

Un manuscrit inédit de João Pinto Delgado

Alors que nous travaillions, durant l'année scolaire 1944-1945, dans le fonds Cardozo de Béthencourt, aux Archives Municipales de Bordeaux, notre attention fut attirée par une fiche concernant le groupement marrane de Rouen[1]. Voici cette fiche :

Dialogos contra a cristandade. — Ms, 4° de 162 mm × 126, titre + 58 ff. s. num., de 26 l. à la p., en moyenne ; rel. parchemin. — (Biblioth. Montezinos, 20.F.4.). Écrit. XVIIe s.

Le titre est d'écriture plus récente, et en portugais, bien que l'ouvrage soit espagnol.

f°1. *Sigue desde la puerta de la ciudad populosa que tomando el nombre del Amster, hiso volar su nombre en lo mas remoto de la tierra, sacudiendo el yugo del fiero Leon, primer enemigo del otro que escogieron los mas valerosos descendientes del Patriarca Santo*, etc.

f°2. Le voyageur arrive en un lieu où l'auteur semble placer un *midras*, et où vient (f°3) *un peregrino llamado Moseh, ...saliendo dela inmundicia gentilica.* Il est né *junto de la orilla del occeano que por la parte de la Lusitania cõfina con la Andalusia./* Connaît par ses parents la vérité religieuse qu'il ne peut pratiquer ; va, à 20 ans environ, *para la ciudad de Ulises ;* rentre bientôt dans sa famille qui va quelque temps à [Lisbonne] d'où elle se retire *para el paiz de Brabante y del al de Francia.* Venant les y rejoindre (Mosseh) avait écrit ce qui suit, c. à d. le (f°3) poème :

Aqui esta la infame puerta
La del olvido y la espada
Para salir tan serrada,
Y para entrar tan abierta, etc.

1. Archives Municipales de Bordeaux, Fonds Cardozo de Béthencourt, *Biobibliographie juive*, tome X (lettres R-S), f. 2939 et 2940. Pour l'étude de ce fonds nous avons bénéficié de l'aide obligeante de Mr. Xavier Védère, Directeur des Archives Municipales de Bordeaux, à qui nous tenons à présenter l'expression de notre sincère gratitude.

f°3b. Il y a 64 strophes de 4 vers contre l'Inquisition.

f°3b à 6. Sur la demande de Aron Cohen, Mosseh explique (en prose) le sens de certains vers.

F°6 à 7b. Nouvelle poésie :

Oveja, q̃ en nuestro error
Fuiste olvidando tus años
Buelve, buelve a sus rebaños,
Por que te llama el pastor, etc.

F°7 b à 9b. Le poète aspirait au judaïsme. Matatia Abarbanel // f°9b. // le prie de continuer son récit, où l'on voit qu'il va dans une ville de France, refuge de beaucoup de Portugais néo-chrétiens qui font les catholiques avec fanatisme, // f°10 b // dont un moine qui paraît se nommer Andres et qui eut un frère *sambenitado* // f. 11 //. Parmi les autres gredins : le médecin Pablo de Lena, qui avait été condamné au feu ; // f.11 b // Simon Lopes Manuel // f°12 // ; João da Fonseca, moine de Galice, hérétique, dénonce (le judaïsme) de son père et de sa mère qui fut brûlée en effigie // f°12 b // ; Pablo Saravia, de Galice, poursuivi, dénonciateur ; Alvaro de Paz, *este es un necio;* Diego de Fonseca de Olivedo, poursuivi en Espagne. // f°13 //.

Suite du récit de Moseh ; mauvais juifs pseudo-chrétiens de la ville où il habitait ; un fils de Manuel Alvares de Crasto, a été poursuivi pour sodomie ; Duarte Enriques, *padre de tres hijos o infiernos ;* // f°13b // Antonio Henriques Cardoso ; //f°14 //. Chacun est l'objet d'une *decima* peu bienveillante. Un familier vient faire une enquête, mais est arrêté ; // f°14 b // le susdit moine obtient du Parlement de poursuivre les judaïsants, mais l'affaire vient à Paris juste au moment où le grand chancelier qui poursuivait le procès, perd la place et *la gracia de su Rey o Cardenal q̃ es lo mismo.* //f°15 // La procédure continue, deux arrestations, démarches à Paris. // f°15 b //. Les (Judaïsants) paient 300.000 fl. et obtiennent des privilèges honorables. // f°16 //. Suit un exposé du Judaïsme pour un homme qui vient de la dite ville de France s'instruire dans la foi. //f°16 et svts //. Attaques contre le christianisme. Petite poésie de 16 vers :

Si para redimirse aquel peccado
del primer hombre, etc. // f°17 //.

L'exposé, en prose et vers, commence, f°17 : *Lo primero que deve de hazer el que pretende entrar en semejante question, a de ser el desnudarse de todo genero de amor y odio.*

F°32 : commence un poème, sous forme de dialogue entre un chrétien et un juif. Le Juif commence :

Hizieron nuestros aguelos,
Del fuero eterno olvidados
Una niebla de peccados,
q̃ el sol encubrio en los cielos.

f°49. Poésie contre un certain Garzon, qui, après avoir été initié au judaïsme, *passo a la villa de Roan y alli siguiendo el uando de aquella maldicion ya recitada bolvio a la blasfemia en que avia nacido.*

f°58 et dernier. Finit : *la bien aventuransa de aquellos tiempos q esperamos los unos y los otros.*

Il suffisait d'avoir lu les articles de Sousa Viterbo et Cecil Roth[1] pour identifier immédiatement l'auteur du manuscrit et les événements auxquels il faisait allusion : il s'agit du poète, né dans l'Algarve, João Pinto Delgado, et du procès que durent affronter, en 1633, les Judaïsants hispano-portugais de Rouen.

Quelques années après avoir pris connaissance à Bordeaux de la fiche rédigée par Cardozo de Béthencourt, nous pûmes copier, à Amsterdam, l'ensemble du manuscrit inédit de João Pinto Delgado[2].

Ce manuscrit comporte les éléments suivants :

a) un feuillet blanc (le feuillet qui lui faisait face a été déchiré) ;

b) un feuillet avec, au recto, le titre portugais ajouté après coup : *Dialogos contra a Cristandade*, un cachet *David Montezinos. Amsterdam* et un autre cachet *Midraš 'Ets Ḥayyim. 5640. K[ahal] K[adoš] Sefardim Amsterdam.*

c) un cahier A de huit feuillets (f. 1 à 8) ;

d) un cahier B de huit feuillets (f. 9 à 16) ;

e) un cahier C de huit feuillets (f. 17 à 24) ;

f) un cahier D de six feuillets (f. 25 à 30) ; il n'y a pas de trace de feuillet arraché et pas de rupture de sens dans le texte du f. 27 v° au f. 28 r°. ;

g) un cahier E de huit feuillets (f. 31 à 38) ;

h) un cahier F de huit feuillets (f. 39 à 46) ;

i) un cahier G de huit feuillets (f. 47 à 54) ;

j) un cahier H de six feuillets ; dans ce cahier seuls les feuillets 55, 56 et 57 r° sont écrits ; les feuillets 57 v°, 58, 59 et 60 sont blancs.

Comme l'avait déjà indiqué Cardozo de Béthencourt, le titre *Dialogos contra a cristandade* est d'écriture plus récente et en portugais, alors que tout l'ouvrage est en espagnol :

1. Sousa Viterbo, *Noticia acerca da vida e obras de João Pinto Delgado.* Tirage à part de *Historia e Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa*, t. XII, p. 11, n° 1, Lisbonne, 1910 ; Cecil Roth, *Les Marranes à Rouen. Un chapitre ignoré de l'histoire des Juifs de France* (*Revue des Études Juives*, t. 88, 1929, 113-155) et *João Pinto Delgado. A literary Disentanglement* (*The Modern Language Review*, t. 30, 1935, 19-25).

2. Lors de ce séjour à Amsterdam, nous avons été considérablement aidé par le Dr. J. Meijer, qui était alors Bibliothécaire du Séminaire Israélite Portugais '*Ets Ḥayyim* et de la Bibliothèque Montezinos où est conservé le manuscrit de J. Pinto Delgado.

ce n'est certainement pas celui que João Pinto Delgado aurait donné à son œuvre. S'il fallait absolument lui en donner un, on pourrait l'intituler « Les entretiens de Naarden ».

En effet, l'écrivain a situé l'action à six *millas* d'Amsterdam, dans *una villeta, (Troya un tiempo del Alba Agamenon, pues, passando sus moradores a hilo de espada, ardieron los cimientos asta de sus murallas)...* (f. 1). Allusion évidente à Naarden, « que personne au monde n'aurait voulu défendre tant elle était faible » et qui osa recevoir à coups de canon, en 1572, don Fadrique de Alba : en récompense d'une telle audace, tous ses habitants furent massacrés et le feu fut mis à la ville[1].

A Naarden se trouvait donc, selon notre auteur, un *midraš* ou une petite académie juive qui fournit un cadre poétique aux entretiens sur la religion que relate le manuscrit. Il s'agit bien d'un *Adversus Christianos* d'un prosélytisme souvent agressif, rédigé par un Marrane qui, après de longues tribulations au Portugal, à Rouen et à Anvers, a fini par rejoindre Amsterdam pour y professer publiquement le Judaïsme. Deux personnages, qui occupent successivement le devant de la scène, permettent de délimiter deux parties bien distinctes dans cette apologétique du Judaïsme :

1° dans la première partie, un *Peregrino* prénommé Moïse (prénom juif qu'adopta, lors de la circoncision, João Pinto Delgado) est admis dans la petite académie et raconte longuement son odyssée religieuse. Il s'agit là d'un document psychologique capital qui nous introduit de plein-pied dans la conscience tourmentée du Marrane, constamment partagé entre son aspiration spirituelle, qui le pousse à s'établir en un lieu où le Judaïsme est ouvertement pratiqué, et les intérêts terrestres, qui le font s'attarder en des centres commerciaux où l'exercice du crypto-judaïsme n'est jamais exempt de dangers. Autant que la *Carta apologética del Doctor Ishack Orobio de Castro al Doctor Prado*[2], l'émouvante autobiographie de João Pinto Delgado constitue la pièce de choix pour l'historien désireux de pénétrer au fond de l'âme marrane ;

1. Voir H. Pirenne, *Histoire de Belgique*, t. IV (Bruxelles, 1911), p. 42. Dans une lettre à Philippe II datée de Nimègue, 19 décembre 1572, le Duc d'Albe écrivait : « Degollaron burgueses y soldados, sin escaparse hombre nascido » (Gachard, *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas*, t. II, p. 310).

2. Nous l'avons éditée dans notre *Spinoza et Juan de Prado*. Volume I de la collection « Études Juives » de la Sixième Section de l'École Pratique des Hautes Études. Paris-La Haye, Mouton & Co, 1959, pp. 130-142.

2° dans la seconde partie, beaucoup plus développée que la première, un *Caballero* chrétien de Hollande demande à connaître les fondements du Judaïsme, que pratiquent les membres de la petite académie, et du Christianisme, qui le laisse visiblement insatisfait. Il assiste d'abord aux réunions dissimulé aux regards des interlocuteurs qui ont été, cependant, avisés de sa présence par l'organisateur des entretiens. Le *Caballero* finit par participer ouvertement à la suite des discussions et les questions ou difficultés qu'il soulève ne semblent entamer en rien son adhésion au Judaïsme. Cette seconde partie demandera naturellement à être historiquement insérée dans l'ensemble de l'apologétique juive antichrétienne. Il est vraisemblable que, pour la rédiger, João Pinto Delgado n'a pas tenu seulement compte des études et des méditations de sa longue expérience marrane au Portugal et à Rouen, mais aussi des riches matériaux polémiques que l'industrie des Juifs d'Amsterdam, tempéraments combatifs par excellence, mettait immédiatement à la disposition de tout Marrane débarquant dans la ville, même lorsqu'il s'agissait d'un Marrane faible connaisseur ou totalement ignorant de l'hébreu.

Ainsi donc, l'œuvre de João Pinto Delgado exprime le double objectif que pouvait se proposer l'effort missionnaire des *Sefardim* au XVIIe siècle :

a) reconquête des Marranes péninsulaires ou, plus exactement, des « Nouveaux-Chrétiens » espagnols et portugais que les hasards du commerce, l'iniquité inquisitoriale ou le racisme péninsulaire faisaient entrer en contact avec des Juifs déclarés ou des Judaïsants militants ;

b) conquête des Chrétiens, peu satisfaits des confessions dans lesquelles ils avaient été élevés, qui, mettant à profit le fait que *la libertad destos Paises* [c'est-à-dire les Pays-Bas] *da lugar a qualquier eleçion*[1] adhéraient à la Communauté Juive. Les documents font allusion à ces prosélytes qui prenaient souvent le nom d'Abraham Guer et dont le plus célèbre fut, au XVIIe siècle, Lorenzo Escudero[2].

Dans l'étude qu'il a consacrée à João Pinto Delgado, Cecil Roth affirme que cet auteur « étant un trop grand poète

1. Cette phrase se trouve au f° 41 v° du manuscrit de João Pinto Delgado. Une trentaine d'années plus tard, Isaac Orobio de Castro fera également allusion à *la libertad que permiten estos paises* (*Spinoza et Juan de Prado*, p. 109).

2. Dans la Communauté juive d'Amsterdam il y avait, en 1675, un « Abraham Guer » et un « Abraham Guer de Nimegua » : voir Mendes dos Remedios, *Os Judeus Portugueses em Amsterdam*, Coimbra, 1911, p. 198. Sur Lorenzo Escudero, voir notre *Spinoza et Juan de Prado*, pp. 31 (et la note), 62-65 et 66-67.

pour être étroitement sectaire »[1]. Il est fort imprudent de baser une affirmation de cette nature sur des œuvres publiées dans un pays, comme la France, où le Judaïsme était officiellement interdit. C'est faire abstraction d'une donnée capitale : l'insincérité littéraire des Marranes encore « en captivité » dans les pays catholiques, insincérité qui était le pendant de la dissimulation de la véritable foi religieuse. Peu nombreux sont les cas où l'existence de procès inquisitoriaux ou de documents (tels que notre manuscrit) destinés à ne jamais être publiés nous permet de saisir sur le vif cette insincérité littéraire. Pour ce qui est de João Pinto Delgado, on peut même aller plus loin : le manuscrit inédit que nous publions partiellement aujourd'hui nous permet de comprendre le véritable sens, pour l'auteur et les lecteurs marranes, des poésies publiées à Rouen en 1627, sens qui risquerait d'échapper autrement à la critique moderne.

Les belles paraphrases des livres d'*Esther*, de *Ruth* et des *Lamentations de Jérémie* que João Pinto Delgado publie à Rouen pourraient avoir un Catholique pour auteur. Ce sentiment général du lecteur n'est même pas modifié par le passage de la Préface *Al lector* où le poète précise la valeur exemplaire des textes bibliques qu'il paraphrase et, en quelque sorte, « re-crée ».

« ..*milagros, lagrimas para comover el Cielo a piedad, y conversion* son tres cosas que en el mundo mas nos suspenden ; ellos por verdaderos y admirables, ellas porque son escalas por donde se sube al premio eterno, y ella por la certidumbre de la bienaventuranza que merece ».

Tout change lorsqu'on prend connaissance du manuscrit inédit de notre poète judéo-portugais. Si, à Rouen, il mettait tant d'insistance à attaquer l'idolâtrie et à expliquer les malheurs du Peuple juif, aux temps bibliques, par les transgressions d'Israël, c'est tout simplement parce que, pour lui et ses lecteurs marranes, l'idolâtrie était le prudent déguisement littéraire du catholicisme et les malheurs d'Israël aux temps bibliques la transposition poétique des tragédies spirituelles de ces Marranes du XVIIe siècle souvent partagés entre les exigences contradictoires de la fidélité religieuse et de l'impératif économique.

La valeur exemplaire des textes bibliques paraphrasés dans l'ouvrage publié à Rouen était donc vraiment *actuelle*, et c'était la leçon que le poète transmettait à ses frères marranes :

1. Cecil Roth, *João Pinto Delgado*, p. 25 : « But, in any case, João Pinto Delgado was too great a poet to be narrowly sectarian ».

les miracles accomplis par Dieu en faveur d'Israël garantissaient le sens divin de l'histoire du Peuple juif : les Marranes pouvaient raisonnablement espérer que d'autres miracles les arracheraient à leur triste condition ;
les larmes du repentir, au XVIIe siècle comme aux temps bibliques, étaient les *escalas* donnant accès à la récompense suprême ;
enfin, seule *la conversion* de l'« idolâtrie » catholique à la vraie foi juive, analogue à la conversion de Ruth la Moabite, fournissait la certitude de la béatitude éternelle.

*
* *

II

De l'Algarve à Amsterdam : tribulations d'un Marrane

Dans la présente introduction à notre édition des parties autobiographiques du manuscrit conservé à Amsterdam, nous nous efforçons de fournir au lecteur des renseignements complémentaires sur la famille Pinto Delgado, famille dont l'histoire fournit une excellente illustration de la destinée d'une fraction des « Nouveaux-Chrétiens » portugais, c'est-à-dire des descendants des Juifs convertis de force au christianisme, en 1497, sous le règne d'Emmanuel Ier. Par ailleurs, d'une étude en préparation sur les Marranes à Rouen au XVIIe siècle nous extrairons les éléments susceptibles d'éclairer les pages que João Pinto Delgado consacre au grave procès de 1633 contre les Judaïsants hispano-portugais de la capitale normande.

La famille Pinto Delgado était originaire de la province portugaise de l'Algarve, exactement de Vila Nova de Portimão[1]. Le grand-père de l'auteur de notre manuscrit, nommé comme lui João Pinto Delgado, vécut de 1540 à 1590, au témoignage du célèbre bibliographe Diogo Barbosa Machado. Il exerça différents emplois dans l'administration et semble avoir été en bons termes avec les gouverneurs successifs de l'Algarve. On a publié l'*alvará* du 10 août 1578 le nommant « facteur » de la chaux et des munitions que l'on envoyait de l'Algarve vers les places fortes portugaises en Afrique : un autre document nous apprend qu'il occupa ce poste d'octobre 1579 à juillet 1586[2].

L'invasion du Portugal par les troupes de Philippe II

1. Voir Sousa Viterbo, *op. cit.*, doc. nº 1, p. 27 et la lettre de l'Évêque de l'Algarve citée plus loin.

2. *Op. cit.*, doc. 2 et 4, pp. 28-29 et 30.

ne semble pas avoir compromis sa situation. Au contraire, la promesse que lui fit en 1580, le duc de Medina Sidonia de transférer, à son décès, l'emploi à son fils Gonçalo Delgado montre qu'il embrassa immédiatement la cause espagnole, imitant en cela l'exemple de la majeure partie de la noblesse portugaise. En 1587, il fut encore chargé de l'approvisionnement des troupes que l'on envoya au secours de la ville de Lagos. Une lettre, très vraisemblablement de l'année 1589, met bien en relief la situation de João Pinto Delgado I dans l'entourage du gouverneur de la province. Dans cette lettre l'Espagnol D. Francisco Cano, récemment nommé Évêque de l'Algarve, remercie João Pinto Delgado I, de Vila Nova, de lui avoir adressé ses félicitations personnelles et de lui avoir rapporté l'excellente impression qu'a causée cette nomination au Gouverneur de l'Algarve et à sa femme, D. Maria de Noronha[1].

João Pinto Delgado I inaugure les traditions poétiques de la famille. En effet, le 8 novembre 1585, un nommé Baltasar da Costa, prisonnier de l'Inquisition de Lisbonne, dénonçait dans ses confessions devant le tribunal divers Portugais d'orthodoxie plus que suspecte avec lesquels, quelques années auparavant, il avait vécu à Anvers. Il déclara notamment :

« ...Il y a environ trois ans, alors que je me trouvais à Anvers, comme je l'ai déjà dit, je fréquentais Gonçalo Delgado, Nouveau-Chrétien, jeune homme célibataire, fils d'un certain João Pinto Delgado, de l'Algarve (dont je ne sais au juste où il habite, mais il me semble que c'est à Vila Nova [de Portimão], et j'ai entendu dire qu'il avait un emploi aux Douanes et que c'était un grand poète *(grande trovador)* qui, à cause de ses dons, avait obtenu du Roi un emploi ou deux). Le dit Gonçalo Delgado habitait à Anvers chez un de ses oncles, dont je ne me rappelle pas le nom, marchand. J'ai fréquenté un an ce Gonçalo Delgado qui m'a dit à plusieurs reprises qu'il était Juif et je lui ai dit la même chose de moi et nous nous sommes considérés l'un l'autre comme Juifs... »[2].

Nous ne possédons aucune œuvre, imprimée ou manuscrite, de ce premier João Pinto Delgado qui nous permette d'apprécier l'exactitude de l'expression *grande trovador*. Il semble cependant qu'il faille lui attribuer la traduction de Pétrarque

1. *Op. cit.*, doc. 3 et 5, pp. 29 et 31. Nous avons publié la lettre de D. Francisco Cano (en en interprétant mal le contenu) dans l'Introduction à notre réédition des poésies de João Pinto Delgado II publiées à Rouen en 1627 (Lisbonne, Institut Français au Portugal, 1954, p. xv, n. 8).

2. Voir le texte portugais de cette confession dans notre Introduction *citée*, pp. xvi-xvii. Nous avons mis à la première personne, dans notre traduction, les déclarations de Baltasar da Costa qui, selon l'usage des notaires de l'Inquisition, étaient transcrites à la troisième personne.

en *oitava rima* que Barbosa Machado donne comme l'œuvre de l'unique João Pinto Delgado qu'il enregistre dans sa *Biblioteca Lusitana*[1].

* * *

La première mention de Gonçalo Delgado, père de l'auteur du manuscrit que nous éditons partiellement, nous la devons à ce Balthasar da Costa dont nous avons cité plus haut le début de la déposition devant l'Inquisition de Lisbonne. Baltasar da Costa ajoutait encore les renseignements suivants :

« ...alors que je me trouvais encore à Anvers, le dit Gonçalo Delgado s'en revint au Portugal, appelé par son père, et il doit se trouver en Algarve où habite son père ; et à l'époque de son retour il était déjà marié et il amena sa femme avec lui au Portugal... ».

La dénonciation de Baltasar da Costa ne paraît pas avoir entraîné de suites fâcheuses pour Gonçalo Delgado, puisque des documents postérieurs à 1585 nous le montrent occupant des fonctions administratives dans l'Algarve ; il semble avoir résidé à cette époque à Tavira. Un *alvará* du 19 janvier 1588 le nomme *almoxarife do armazém* de la ville (la nomination est valable pour trois ans). Un second document, daté du 16 décembre 1599, lui concède l'office de « facteur » qu'avait exercé précédemment son père. Nous apprenons par la même occasion qu'il servait déjà dans cet emploi depuis plus de sept ans[2].

Ces activités administratives ne semblent pas avoir fait perdre à Gonçalo Delgado le goût de la poésie, traditionnel dans sa famille. En 1596, la flotte anglaise, après avoir attaqué Cadix, mettait à sac et incendiait la ville de Faro. Cet événement, qui dut causer une intense émotion dans tout l'Algarve portugais inspira un poème attribué à Gonçalo Delgado par Barbosa Machado[3].

De ce poème, que nous croyions perdu, il existe une copie

1. Cette traduction, actuellement perdue, n'a rien à voir avec la traduction en *terza rima* des *Trionfi* publiée par le Vicomte de Juromenha dans son édition des *Obras de Luiz de Camoens;* voir notre Introduction *citée*, pp. XVII-XVIII.

2. Voir Sousa Viterbo, *op. cit.*, doc. 6 et 3, pp. 31-32 et 29. Barbosa Machado prétend que Gonçalo Delgado exerça l'emploi d'*escrivão dos órfãos* de Tavira, mais Sousa Viterbo n'a pas publié de document justifiant cette affirmation.

3. « Poema composto de que era o argumento : A violente irrupção feita pelos Inglezes no anno de 1596, saqueando e abrazando a cidade de Faro. » L'ouvrage, selon Barbosa Machado, était dédié à Rui Lourenço de Távora.

manuscrite, sans titre ni nom d'auteur, à la Bibliothèque Nationale de Vienne[1]. Voici la rubrique précédant le premier chant de ce poème épique (qui en comporte huit) ainsi que les quatre premiers vers :

« Canto primeiro em que se trata como, depois que a Armada Yngresa o anno de noventa e seis tomou a Cidade de Cadis, veo correndo a costa do Reyno do Algarve, cuja descripsão se trata brevemente. Se dezia que o Yngres vinha dirigido a Lagos, onde se junta com o Governador Ruy Lourenço de Tavora o Bispo que então era Dom Fernão Martins Mascarenhas. E se fez conselho, e trata e resolve o que se devia de fazer.

O saco, incendio, a infelice sorte
canto de Faro e o crüel castigo
que com peito severo e braço forte
executou o barbaro inimigo... »

Gonçalo Delgado qui, au témoignage de Baltasar da Costa, s'était marié à Anvers, après 1582, eut trois enfants :

1) l'aîné, João Pinto Delgado II, auteur du manuscrit que nous étudions ;

2) Gonçalo Delgado II (appelé parfois Gonçalo Delgado Pinto) ;

3) Diogo Pinto Delgado.

Dans son autobiographie, João Pinto Delgado fournit le raccourci suivant sur la vie de sa famille au temps de son enfance et adolescence :

« ...près de la rive de l'Océan qui, du côté de la Lusitanie, confine à l'Andalousie, se trouve la terre qui fut le berceau de ma naissance. Là, lorsque j'arrivai à l'âge de discerner le bien du mal, l'endroit parut à mes yeux humble et dangereux. Humble à cause du peu d'exercice d'heures bien employées à étudier les sciences, et dangereux parce que mes parents avaient déjà planté en mon âme les arbres de la Très Sainte Loi dont les fruits tardèrent tant que la *'orlah* (c'est-à-dire leur incirconcision) interdit de les toucher pour en faire ma nourriture. Cette anxieuse pensée, qui étreignait mon esprit, me faisait juger tout le reste pour différent de ce qu'il était, dissimulant timidement les vérités sous de trompeuses apparences, pour détourner tout soupçon donnant matière à une enquête qui provoque la perte des trois plus grands biens qui soient au monde, c'est-à-dire l'honneur, la vie et les biens matériels.

1. La copie manuscrite est signalée par Walter C. Kraft à la p. 55 de *Codices Vindobonenses Hispanici.* A Catalog of the Spanish, Portuguese, and Catalan Manuscripts in the Austrian National Library in Vienna (Oregon State College ; Corvallis, Oregon, 1957). Son existence nous avait déjà été signalée par notre ami don Eugenio Asensio. Nous remercions la direction de la Bibliothèque Nationale de Vienne qui nous a fait parvenir un microfilm de ce texte sur lequel nous reviendrons en une autre occasion.

Mon âge n'atteignait pas le quatrième lustre lorsque, me dirigeant, comme certains, vers la cité d'Ulysse [Lisbonne], non sans intentions de l'habiter, tout fut remis en question par la guerre continuelle des humeurs altérées par le climat, quelque peu différent de mon climat naturel, auquel je dus revenir bien que j'en eus peu le désir. De là mes parents, désirant chercher une demeure où ils pussent pratiquer [la vérité] qu'ils connaissaient, me firent les accompagner à la même ville [de Lisbonne], d'où, au bout de peu de temps, ils s'embarquèrent pour le pays de Brabant, puis pour la France. Ils habitaient [ce dernier pays] depuis quelques années lorsque je vins les rejoindre, offensé par la déraison et contraint par la raison [qui m'obligeait] à les suivre... ».

La ville de l'Algarve que semble avoir habité en dernier lieu la famille Pinto Delgado est Vila Nova de Portimão. En effet, en 1613-14, une enquête fut prescrite au Portugal pour rechercher les « Nouveaux-Chrétiens » absents de leur domicile habituel. La personne chargée de l'enquête à Vila Nova de Portimão énumère parmi les absents :

« Gonçalo Delgado, fils de João Pinto Delgado (déjà décédé), sa femme et ses enfants ont quitté notre ville pour Lisbonne, après avoir liquidé leur maison, et de Lisbonne ils sont partis pour la Flandre où ils habitent aujourd'hui. Le fils aîné s'est marié à Lisbonne et y habite. Ce Gonçalo Delgado est marchand, il est gros et de taille moyenne, sa femme est née en Flandre ; il doit avoir environ cinquante ans »[1].

Il n'est pas interdit de penser que les raisons qui motivèrent les deux séjours de João Pinto Delgado à Lisbonne furent d'ordre intellectuel : il voulait sans doute fréquenter d'abord les établissements d'enseignement, puis les milieux littéraires de la capitale portugaise. Il dut y acquérir une certaine notoriété, car, en 1616, alors que ses parents sont déjà installés depuis plusieurs années à Rouen, il fournit des poésies laudatives à deux ouvrages qui paraissent alors à Lisbonne.

Le premier de ces livres est la *Consolação christã e luz para o povo hebreu* de João Baptista de Este. Ce dernier, un Juif élevé dans la communauté de Venise, s'était converti au christianisme et avait eu pour parrain l'Ambassadeur portugais dans la ville. Installé ensuite au Portugal, il s'était mis au service de l'Inquisition qui pourchassait ses anciens coreligionnaires demeurés fidèles, dans le secret de leurs demeures, à la foi de leurs ancêtres. Le second ouvrage aux pièces préliminaires duquel collabore en 1616 João Pinto

1. Arquivo Nacional da Tôrre do Tombo, de Lisbonne, *Enquête de 1613-1614*, Maço 7, nº 2.618, fº 3 vº. Le texte portugais se trouve dans notre Introduction *citée*, pp. XXI-XXII.

Delgado est un poème de Luís de Tovar intitulé *Poema mystico del glorioso Santo Antonio de Padua*. Dédié à la « Virgen sacratissima del Amparo », ce poème décrit la vie, les miracles et la mort du saint[1].

Ces contributions poétiques n'étaient naturellement que des tentatives typiquement marranes en vue d'écarter les soupçons sur la véritable religion de leur auteur. Comme preuve, il suffirait d'invoquer la poésie, insérée dans son autobiographie, que composa João Pinto Delgado avant de quitter Lisbonne :

Aqui está la infame puerta,
la del olivo y la espada...

Il y dit sa haine de l'Inquisition, « ruine de tant de malheureux », mais qui joue son rôle dans le plan divin concernant les « Nouveaux-Chrétiens » puisqu'elle les ramène, par son iniquité, au Judaïsme. « Non sans un mystère divin particulier », ceux qui confessent immédiatement la foi juive devant l'horrible tribunal sont ceux qui souffrent le moins et la Très Sainte Loi [de Moïse] vient même au secours de ceux qui s'en servent frauduleusement : en confessant un judaïsme inexistant, les « Nouveaux-Chrétiens » innocents de tout mosaïsme peuvent sortir du « maudit labyrinthe » des procédures inquisitoriales.

Dans cette première poésie, encore rédigée au Portugal, João Pinto Delgado ne se contente pas d'invectiver la tyrannie du Saint-Office. Il attaque déjà l'« idolâtrie » chrétienne qui multiplie les dieux et pense que « Celui qui donne la vie peut subir la mort ». La vengeance future du Dieu d'Israël est célébrée avec des accents véhéments. Notre Marrane a paraphrasé avec insistance les derniers versets vengeurs du Psaume *Super flumina Babylonis*. Dans son recueil publié à Rouen en 1627, le thème apparaît par deux fois :

O fiera hija de Babel,
Castigo del Cielo santo
Contra el rebelde Israel,
Bien aventurado aquel
Que a ti te hiciere otro tanto,

Y cuando refugio implores,
Siendo tus hijos las hiedras
Al muro de tus dolores,
Por más que affligida llores,
Despedazare en las piedras ! (p. 138).

1. Les deux collaborations de João Pinto Delgado sont réimprimées dans Sousa Viterbo, *op. cit.*, pp. 20 et 21, et dans notre Introduction *citée*, pp. XXIII-XXIV.

Con rigor, que al mundo espante,
El hijo, que infame nace
A la madre, en el instante
El enemigo arrogante
En piedras lo despedace (p. 213).

Mais le thème apparaissait déjà, dans la poésie rédigée au Portugal, en un contexte où nul doute ne subsiste sur l'équivalence entre « Babel » et le catholicisme inquisitorial portugais :

La diestra se olvida aquel,
Jerusalen, que te olvida !
Falte a sus años la vida
a quien te escoge, o Babel !

Tomando instrumento alli,
la voz entre pena tanta
se le pegue a la garganta,
quando cantare de ti.

Y el justo Cielo le ampare
si, movido del dolor,
a tus hijos, con rigor,
en piedras despedaçare.

Ce chant de haine est aussi un chant d'espérance :

Sagrada Jerusalen,
dulce bien, dulce memoria,
viva en nos, si no la gloria,
la memoria de tu bien.

Le poète exhorte le Peuple des « Nouveaux-Chrétiens » à faire retour au Dieu d'Israël. Heureux celui qui, en proie à l'affliction, fait offrande au Dieu de Sion :

Y de los Reyes el Rey
solo teme y solo adora,
que fue, será y es agora :
un Dios, un Pueblo, una Ley.

Dans ce dernier vers s'exprime peut-être la réplique marrane au vers fameux de Hernando de Acuña :

Un Monarca, un Imperio y una Espada.

Quoi qu'il en soit, il paraît inutile d'insister ici sur l'extrême importance, pour l'étude des poésies publiées à Rouen en 1627 ou insérées dans le manuscrit que nous étudions, de ce long nouveau séjour de João Pinto Delgado à Lisbonne : c'est

dans cette ville qu'a dû murir son talent poétique. Ses œuvres fournissent des indications très sûres sur les goûts littéraires de l'époque : on y rencontre à côté d'échos naturels de Jorge Manrique, Garcilaso et Herrera, des traces d'une lecture attentive des poèmes de Góngora, de Luis de León et son école, qui circulaient alors en manuscrits[1].

*
* *

Comme nous l'a appris João Pinto Delgado lui-même, ses parents, après un séjour au Brabant, sans doute à Anvers, étaient venus s'installer à Rouen. Un registre de la Chambre des Comptes de Normandie indique que :

« Gonsalo Delgado, Agnes Munez sa femme, Diego Pinto et Gonsalo Delgado leurs enfants, tous natifs de Portugal et demeurant en cette ville de Rouën, ont esté naturalisés par lettres vériffiées le 4 aoüst 1612 »[2].

Pour solliciter les « lettres de naturalité » et les faire vérifier en la Chambre des Comptes de Normandie, un délai de deux ou trois ans devait sans doute être considéré comme nécessaire, ce qui fait que l'on peut fixer l'installation de la famille Pinto Delgado à Rouen aux environs de 1609. A cette date la fermeture prolongée de l'Escaut accélère la décadence d'Anvers. « En 1609 — écrit H. Pirenne —, la ville ne renferme plus que deux marchands de Gênes, un seul de Lucques, plus aucun de Florence, et les quelques Portugais et Anglais qui lui restent fidèles la quitteront bientôt pour ses heureuses rivales »[3].

Nous avons retracé, dans une précédente étude[4], l'histoire du premier établissement des Marranes portugais à Rouen, de 1603 à 1607, et expliqué par suite de quelles circonstances cette première communauté disparaît presque entièrement :

1. Contrairement à ce qu'ont suggéré certains historiens, notre poète n'a rien de commun avec le João Pinto Delgado qui fut soldat, puis *almoxarife*, à Mazagan de 1595 à 1607 (voir Sousa Viterbo, *op. cit.*, doc. 7 et 8, pp. 32-33). Notre manuscrit et la simple chronologie s'opposent à l'identification des deux personnages.

2. Bibliothèque Publique de Rouen, *Ms.g-48* :« Registre de la Chambre des Comptes de Normandie pour noblesse, légitimation et naturalité, depuis 1581 jusqu'en 1653 » (Ms. du XVIIe siècle, de 97 feuillets).

3. H. Pirenne, *Histoire de Belgique*, tome IV (Bruxelles, 1911), p. 415.

4. I. S. Révah, *Le premier établissement des Marranes portugais à Rouen (1603-1607)* in *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, tome XIII (1953) [= Mélanges Isidore Lévy], Bruxelles, 1955, pp. 539-552. Depuis, nous avons trouvé de nouveaux éléments pour écrire l'histoire de cette première période de l'établissement marrane de Rouen.

trois familles seulement se retrouvent dans l'histoire ultérieure des « Nouveaux-Chrétiens » portugais à Rouen. Mais bientôt, aux environs de 1609, de nouveaux émigrants viennent s'installer dans la capitale normande, se font naturaliser et constituent un groupement dont l'importance sera grande aux points de vue économique, religieux et littéraire.

Le registre de la Chambre des Comptes de Normandie montre que les naturalisations ont été assez nombreuses de 1612 à 1618. Coïncidence intéressante : la famille Pinto Delgado inaugure (en 1612, nous l'avons déjà vu) la liste des nouveaux naturalisés d'origine péninsulaire. A cette date, João Pinto Delgado se trouvait encore à Lisbonne. Il est difficile de préciser l'époque exacte de son installation à Rouen. Cependant, un dénonciateur de 1633 affirme l'avoir fréquenté dans la capitale normande en 1624-1626. Et nous savons qu'en 1627 il y publie, chez David du Petit Val, un recueil de poésies.

Le poète et son père vécurent d'abord dans la paroisse de Saint-Vincent, puis dans celle de Saint-Éloi. Gonçalo Delgado II se maria et s'établit dans la paroisse de Saint-Étienne-des-Tonneliers. Quant au troisième frère, Diogo Pinto, après avoir vécu quelques années à Rouen, il se rendit à Hambourg où il professa publiquement le Judaïsme. Gonçalo Delgado I avait une sœur qui épousa João Perez Correa et mourut à Rouen. Le veuf alla s'installer à Anvers avant les événements de 1633[1].

Bien que, dans la Dédicace de son recueil de poésie au Cardinal de Richelieu, João Pinto Delgado affirme qu'il a trouvé à Rouen un « havre sûr », un « refuge » au milieu de ses « naufrages », la capitale normande ne constituait pour son crypto-judaïsme intransigeant qu'une « escale » sur le chemin de la libération définitive. Tout porte à croire que la subsistance du poète et de sa propre famille dépendait de l'activité commerciale de son père, Gonçalo Delgado I, qui jouait peut-être à son égard le rôle d'un véritable mécène. Quoi qu'il en soit, João Pinto Delgado décrit longuement, dans son autobiographie, le conflit entre son aspiration spirituelle, qui devait le pousser à s'établir à Amsterdam ou Hambourg dans une véritable communauté juive, et les intérêts terrestres, qui l'attachaient à Rouen :

1. Tous ces renseignements apparaissent dans des lettres de l'Official et Vicaire Général de Rouen, Pierre Acarie, à ses collègues d'Anvers, lettres dont nous aurons bientôt l'occasion de reparler.

« ...arrivant dans cette ville, qui n'était pas le but de mes désirs, mais une escale vers d'autres plus grands, la pensée commença à marteler non le bronze, mais la cire, car les péchés servirent de guide jusqu'à l'heure marquée par le destin. Et, tout au moins, cela servait à animer quelques pensées non totalement enflammées du zèle nécessaire, croyant que cela serait cause de quelque satisfaction, comme le montra l'événement final. Et au départ de quelqu'un qui emmenait mon âme avec lui, ne laissant que le corps capable de sentiment, je me souviens que j'écrivis ainsi :

Oveja que en nuestro error
fuiste olvidando tus años,
buelve, buelve a Sus rebaños
porque te llama el Pastor... »

Dans cette poésie, João Pinto Delgado célèbre le départ de l'ami heureux qui abandonne les incertitudes du crypto-judaïsme pour la confession publique du Judaïsme dans une terre de liberté :

Alli, del eterno Rey
vassallo en Su libro escrito,
verás que el bien infinito
solo consiste en Su Ley.

Il lui demande de ne pas l'oublier, lui, pauvre Marrane qui ne peut que soupirer après une semblable libération,

..pues me detiene aqui
tan forçoso inconveniente...

Qu'il intercède en sa faveur auprès de Dieu :

Y di : « Señor, pues que yo
en tal libertad me veo,
encamina igual deseo,
si tanta ventura no.

El que tan lexos del bien,
pende su esperanza del,
despedido de Babel,
le buelve a Jerusalen.

Acude a quien no te olvida,
entre penas y entre daños,
aunque por montes estraños
anda tu oveja perdida.

De monte en monte camina,
sin [h]allar descanso o medio,
viendo que solo el remedio
mora en tu Casa divina... »

João Pinto Delgado juge sévèrement dans cette poésie sa propre attitude de Marrane qui risque d'être surpris par la mort dans les *inmundicias* idolâtriques :

« O terrible inclinacion
del hombre que no procura
la senda que es más segura
y sigue a la salvacion.

No mas engaño, que clama
por el rigor del Infierno ;
acude, o Señor eterno,
y ampara al pobre que llama ! »

Le Marrane décrit ensuite longuement ses hésitations devant la décision salvatrice et les chemins occultes de la Providence qui finirent par l'obliger au choix décisif :

« Mes désirs se maintinrent, mes angoisses augmentèrent : s'y opposèrent des contradictions [nées] des péchés. Tantôt, découragé, je me soumettais à leur valeur ; tantôt, reprenant courage, je me jugeais vainqueur d'une continuelle bataille, lorsque, afin de bien représenter ce qu'est la vie humaine, les objets que j'aimais l'abandonnèrent. Ces objets, dis-je, avec lesquels, dissimulant ses peines, reprenait espoir le cœur transpercé de la flèche de tant de méfiances ; avec lesquels, constituant un appui à la muraille presque écroulée, je la soutenais contre le souffle de vents furieux qui s'élevaient à chaque instant, quand il plut à la divine Justice d'ôter de devant mes yeux la cause de mes consolations afin de montrer dans leur réelle vérité ces apparences esquissées dans l'imagination.

Je leur dis le dernier « à Dieu ! » vers lequel ils allaient, et, au milieu de la douleur causée par leur absence, je me représentais ce qu'il me fallait rechercher et abandonner. Mais, le décret n'étant pas signé, ou, ce qui est plus certain, le péché faisant office d'accusateur, les mêmes difficultés se présentèrent à moi. Alors, soumis à divers maux, je pensais les accompagner infailliblement et j'affirmais solennellement qu'avant que la lune n'accomplisse six fois son cours, j'obtiendrais le signe de notre Père et saint Patriarche [Abraham].

Oh ! que de contrariétés je pourrais rapporter ! Que d'illusions nées de l'humain intérêt qui a interdit cet [heureux] dénouement à tant [d'êtres] qui n'ont pu l'atteindre pour des raisons particulières ; en quoi ils sont coupables, car ce ne sont pas eux qui devraient s'élever contre d'aussi fortes objections ! Je retournais mille fois ma pensée et quelques fois mon corps affligé, mais ce fut insuffisant. Le délai fixé s'étant écoulé au milieu de trompeuses espérances, dont l'impossibilité entraîna rapidement la désillusion, on croira facilement quelles craintes, quelles variations, quelles délibérations combattaient mon esprit qui ne trouvait aucun repos, jusqu'à ce que, au milieu de ces afflictions, il en survint une autre qui les suspendit (voies occultes uniquement découvertes à la Sagesse divine dont les buts, bien qu'il n'en soit pas ainsi en apparence, sont ceux que l'on désire)... ».

Cette suprême affliction qui vint à bout de toutes les hésitations du Marrane, ce fut la crise qui menaça gravement, en 1633, la situation, jusque-là relativement paisible, des Judaïsants. C'est de cette crise qu'il nous faut retracer maintenant les origines, le déroulement et les conséquences, en particulier pour la famille Pinto Delgado[1].

*
* *

Pour comprendre les origines de la tourmente qui ébranla en 1633 l'existence même de la communauté marrane de Rouen, il faut remonter à l'action de l'Inquisition dans les États de la Péninsule ibérique. Les procédures inquisitoriales, essentiellement basées sur le secret, entraînaient la condamnation de nombreux innocents ; il était extraordinairement difficile à un « Nouveau-Chrétien » non judaïsant de prouver

1. Nous sommes particulièrement bien renseignés sur la crise de 1633 et les documents conservés émanent de toutes les parties en présence. Nous avons, en effet, à notre disposition :

a) le récit fourni par João Pinto Delgado dans le manuscrit que nous éditons partiellement ;

b) le dossier constitué par Pierre Acarie en 1633-1634 pour l'Official et pour le Vicaire Général d'Anvers (Archives Générales du Royaume à Bruxelles, liasse nº 924 bis du fonds de l'Office fiscal de Brabant). Ce dossier, signalé par Lucien Wolf dans les *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, XI, p. 163, a fourni à Cecil Roth l'essentiel de la documentation de l'article dans lequel il a révélé l'important procès de 1633, *Les Marranes à Rouen. Un chapitre ignoré de l'histoire des Juifs de France* in *Revue des Études Juives*, t. 88, 1929, pp. 113-155 ;

c) des documents parisiens et rouennais non contenus dans le dossier précédent ;

d) Le dossier inquisitorial espagnol intitulé *Delaciones de Francia ante el Secretario Villadiego* (contenant les enquêtes effectuées par le Secrétaire de l'Inquisition espagnole qui fut à l'origine de la crise de 1633) ainsi que les lettres adressées secrètement de sa prison rouennaise au Roi d'Espagne par Villadiego ;

e) le mémoire imprimé du même secrétaire intitulé *Informacion del Licenciado Juan Bautista de Villadiego, secretario del Santo Oficio de la Inquisicion de Sevilla, por los Portugueses catolicos de la nacion Hebrea, que han venido de Francia, contra los Judayzantes de la misma nacion* (Madrid, 1636) ;

f) le mémoire manuscrit adressé de Madrid, le 9 avril 1637, au Roi d'Espagne par le licencié Diego de Cisneros, le persécuteur des Marranes de Rouen.

Nous adressons l'expression de notre profonde gratitude à notre cher ami, don Abdón M. Salazar, qui nous a généreusement signalé l'existence des deux derniers documents. Tous les documents cités paraîtront dans le premier tome d'une collection de documents pour servir à l'histoire des *Juifs et Judaïsants hispano-portugais au XVII*[e] *siècle* dont nous commencerons prochainement la publication.

la sincérité de ses croyances catholiques, lorsqu'il avait eu le malheur d'être arrêté par le Saint-Office en vertu de dénonciations mensongères. Son cas était particulièrement grave lorsqu'il niait jusqu'au bout des « crimes » inexistants : considéré comme *negativo* par le tribunal, il risquait d'être brûlé sur le bûcher. Beaucoup d'innocents « Nouveaux-Chrétiens » préféraient, lorsqu'ils étaient arrêtés, confesser de prétendus « crimes » et dénoncer à leur tour d'innocents « complices » plutôt que d'encourir le risque d'être jugés comme *negativos*. Leurs confessions simulées leur permettaient d'être « réconciliés » et, au prix de la perte de leurs biens, ils avaient la vie sauve. Une fois libérés, après l'accomplissement des pénitences qui leur étaient imposées, ils quittaient souvent la Péninsule ibérique, car, lors d'une éventuelle seconde arrestation, ils auraient été condamnés comme relaps à la peine capitale. D'autres « Nouveaux-Chrétiens », aussi innocents que les premiers, préféraient ne pas faire connaissance avec l'iniquité inquisitoriale et s'enfuyaient du Portugal et de l'Espagne, surtout aux époques de recrudescence des persécutions du Saint-Office.

C'est dire que dans les nombreuses colonies de « Nouveaux-Chrétiens » hispano-portugais qui se forment dans toute l'Europe aux XVIe et XVIIe siècles, à côté d'une énorme majorité de vrais judaïsants, d'authentiques Marranes, il y avait un nombre non négligeable de Catholiques sincères qui ne s'étaient expatriés que pour échapper à l'arbitraire inquisitorial aux yeux duquel tout « Nouveau-Chrétien » était un hérétique en puissance. Les documents prouvent que, dans une ville comme Nantes, la majorité des « Nouveaux-Chrétiens » péninsulaires étaient de vrais Catholiques sans aucun lien avec le Judaïsme. C'est l'absurdité criminelle de ces condamnations et expatriations d'innocents que les Jésuites portugais monteront en épingle dans leurs campagnes contre l'Inquisition sous les règnes de Jean IV et de Pierre Ier de Portugal[1].

Mais, antérieurement à ces campagnes, des prêtres péninsulaires installés dans les colonies « néo-chrétiennes » de l'étranger, avaient conçu un autre plan d'action : se servir des « Nouveaux-Chrétiens » catholiques pour persécuter les Marranes expatriés qui avaient trouvé, en particulier en France, une relative et officieuse tolérance leur permettant

1. Sur ce point nous renvoyons à notre ouvrage, de parution prochaine, « *Jésuites et Marranes contre l'Inquisition portugaise.* La lutte sous le règne de Jean IV et la création de la Compagnie du Commerce du Brésil ».

de pratiquer un crypto-judaïsme qui était souvent une étape transitoire vers la re-judaïsation totale.

Selon João Pinto Delgado, le mérite de l'invention de ce plan reviendrait à un moine (dont il ne nous donne pas le nom) qui avait eu, ainsi que son frère, mailles à partir avec l'Inquisition espagnole. Réfugié à Rouen, *fomentó aquella maldita caterva*, selon les expressions de notre auteur. Mais, en 1633, il n'habitait plus Rouen et résidait en Italie.

A partir de 1630, le rôle qu'il avait assumé fut tenu par un curieux personnage, mentionné à plus d'un titre dans l'histoire des lettres espagnoles, le licencié Diego de Cisneros[1]. Originaire de Valderas, dans le royaume de Léon, Cisneros résidait hors d'Espagne depuis 1620. En 1624, il publie à Douai un *De Grammatica Francesa en Hespañol* suivi d'une *Grammaire espagnolle Expliquée en François*[2]. A cette date, sous le nom de Diego de la Encarnación, il est carme déchaussé et lecteur de théologie à l'Université espagnole de Douai. L'année suivante, il relève dans un opuscule latin 66 propositions, qui ne lui paraissent pas en accord avec la saine doctrine, du livre « Des discours, de l'estat et des grandeurs de Jésus Christ » de Pierre de Bérulle. L'opuscule, daté de Douai, 24 juillet 1625, est écrit « a R. P. Diego Cisnerio Carmelita Theologo »[3]. C'est aussi sous le nom de Diego de Cisneros qu'il publie à Bruxelles, en 1629, une *Escala mistica de siete grados de mortificacion* et un *Tratado espiritual del modo de confesarse*[4].

En 1630, on le retrouve à Rouen, mais il est maintenant *prêtre séculier*. Selon son ennemi João Pinto Delgado, généralement fort bien renseigné, il avait été arrêté dans un

1. Sans noter qu'il s'agissait du persécuteur des Marranes à Rouen mentionné par Cecil Roth, on a étudié son activité de grammairien (voir Amado Alonso, *Formación del timbre ciceante en la*, c, z *española*, in *Nueva Revista de Filologia Hispánica*, V, 1951, pp. 280-283) et de traducteur espagnol de Montaigne (voir Juan Marichal, *Montaigne en España* in *Nueva Revista de Filologia Hispánica*, VII, 1953 [= *Homenaje a Amado Alonso*, tomo primero], pp. 259-278).

2. Un exemplaire à la Bibliothèque Sainte-Geneviève de Paris (cote : X, 8°, 475)

3. *Propositiones e libro quodam D. Pietri Berulii extractae, reverendissimo D. Philippo Cospeano, Nannetensium episcopo, ejusdem libri approbatore ac defensore, a R.P. Diego Cisnerio Carmelita Theologo per litteras ad explicandum propositae.* In-4° de 14 pages dont il existe deux exemplaires à la Bibliothèque Nationale de Paris (cotes : D. 6993 et L n²⁷ 1851).

4. Nous ne connaissons ces deux derniers ouvrages que par la mention qui en est faite dans le catalogue de Clara Louisa Penney, *List of Books Printed 1601-1700 in the Library of the Hispanic Society of America*, New York, 1938, p. 170 (les deux sont édités par « Godofredo Schoeuaerts »).

couvent d'Anvers pour avoir changé d'état ecclésiastique sans autorisation papale et pour avoir entretenu de coupables relations avec une femme. Il se serait alors enfui à Rouen où il aurait vite aperçu le parti qu'il pouvait tirer de la division des « Nouveaux-Chrétiens » rouennais en Catholiques et Judaïsants.

Il groupa rapidement autour de lui un certain nombre de familles catholiques avec l'histoire desquelles il faut faire connaissance, car João Pinto Delgado leur consacre des poésies satiriques et des commentaires vengeurs.

La biographie du premier des Catholiques invectivés par notre auteur est particulièrement instructive. Il s'agit du médecin Paulo de Lena, né à Leiria vers 1595 et ancien étudiant de l'Université de Coimbra. Lorsqu'en 1646, le P. António Vieira, S. J., lancera sa seconde proposition en faveur des « Nouveaux-Chrétiens », pour prouver que l'Inquisition condamne des innocents, il déclarera :

« A Rouen se trouvent, parmi d'autres, Paulo de Lena, médecin, et Domingos da Fonseca, qui ont paru, tous deux, dans des autodafés avec *fogo revolto*. Et dans cette ville où ils pourraient être Juifs, ce sont des colonnes de la Foi du Christ, confirmant dans cette foi les faibles, retenant ceux qui vont trébucher, argumentant contre les obstinés, les accusant et réfutant leurs erreurs, comme ils l'ont fait l'an dernier, Lena s'étant même rendu à Amsterdam (car il est lettré) pour détromper les égarés et réfuter la doctrine de leurs Rabbins »[1].

Or, les Archives inquisitoriales nous permettent de retracer les poursuites contre la famille Lena. Le 1er janvier 1617, Paulo de Lena est arrêté à Coimbra et transféré dans les cachots du Saint-Office de Lisbonne. Pendant plus de trois ans, il nie les faits qui lui sont reprochés. Il était déjà « relaxé au bras séculier » et il avait déjà les mains liées pour se rendre au supplice, lorsqu'il se décida à commencer sa « confession » le 5 avril 1620. Celle-ci est jugée insuffisante et, le 1er mars 1621, il est condamné à subir la torture ; mais, à la vue des

1. « Em Ruão estão, entre outros, Paulo de Lena, médico, e Domingos da Fonseca que ambos sairam com fogo revolto ; e ali onde puderam ser judeus, são colunas da Fé de Cristo, confirmando nela os fracos e tendo mão nos que vão a cair, e argumentando contra os obstinados, e acusando-os e refutando-lhes os seus erros, como fizeram o ano passado, chegando o Lena a ir a Amsterdao (porque é letrado) a desenganar os enganados e a confutar a doutrina de seus rabinos » (Pe António Vieira, *Obras escolhidas*. Prefácios e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, vol. IV, in « Colecção de Clássicos Sá da Costa », Lisbonne, 1951, p. 37).

instruments du supplice, il s'effondre et finit par fournir les détails que les Inquisiteurs tenaient à lui extorquer. Pour prouver la sincérité de son repentir, il dénonce naturellement ses proches parents. La sentence le condamne à abjurer publiquement dans l'autodafé du 28 novembre 1621 ; il doit subir, en outre, « o carcere e habito penitencial e sem remissão, o qual levará ao auto diferenciado com insignias de fogo, vistos os termos a que chegou, e os primeiros dous annos de sua penitencia cumprirá nas galés de Sua Magestade ».

Furent également arrêtés, parmi d'autres parents, sa mère, Beatriz Mendez, son frère, Estêvão de Lena, avocat, sa sœur, Hipólita de Lena. Sa sœur nia toujours, malgré les tortures, les « crimes » qui lui étaient reprochés et fut condamnée à abjurer *de vehementi* dans le même autodafé où parut Paulo de Lena. Quant à son frère, il n'avoua qu'après sept années passées en prison et sous la menace de la torture.

Aux cinq années d'emprisonnement ne se bornèrent pas les malheurs de Paulo de Lena. L'*hábito penitencial* qu'il devait porter lui ôtait la possibilité de gagner sa vie et la fin de son dossier est constituée par des suppliques qu'il adresse à l'Inquisition pour être déchargé du port de l'habit infamant. Dans l'une d'elles, après avoir évoqué ses dix-sept années d'études à l'Université de Coimbra, sa longue détention provoquée par une « mélancolie » qui l'a empêché d'avouer ses fautes, ses souffrances morales et physiques, il signale la triste situation de ses sœurs auxquelles il ne peut venir en aide, étant empêché d'exercer sa profession. Moyennant une « aumône » de dix mille réaux, l'Inquisition le délivra de l'*hábito penitencial*[1].

Il quitta le Portugal et, en février 1630, ses « lettres de naturalité » française furent vérifiées par la Chambre des Comptes de Normandie. On ne saura sans doute jamais si Paulo de Lena était vraiment coupable du « crime » de judaïsme qu'il confessa à l'Inquisition, mais ce qu'il y a de certain c'est que cette ancienne victime du Saint-Office fut, à Rouen, un ennemi acharné à la perte des Judaïsants et des Juifs, ne faisant même pas grâce à de nombreux membres de sa famille.

Après Paulo de Lena, João Pinto Delgado s'en prend à Simão Lopez Manuel né à Caminha vers 1604. Le 20 mars 1630, on vérifie ses lettres de naturalité ainsi que celles de sa femme, Isabel da Fonseca, sœur de Diogo da Fonseca de Olivedo,

1. Voir aux Archives Nationales de la Tôrre do Tombo (Lisbonne) les procès de l'Inquisition lisboète nos 11.444 *(Paulo de Lena)*, 13.181 *(Estêvão de Lena)*. et 7.875 *(Hipólita de Lena)*.

que nous allons bientôt retrouver. La femme résidait à Rouen depuis six ans, le mari depuis deux, le mariage (dont le contrat est signé le 14 janvier 1629) avait eu lieu dans la ville. Tout au long de son existence, Simão Lopez Manuel fut l'ennemi des Marranes qu'il dénonça à plusieurs reprises aux Inquisitions espagnole et portugaise.

Comme nous le verrons par la suite, l'origine directe de la crise de 1633 est constituée par le cas de la famille d'António da Fonseca, originaire de Monforte de Lemos, en Galice. Ce « Nouveau-Chrétien » avait refusé d'instruire ses quatre enfants dans le crypto-judaïsme. L'un de ses fils, João [Henriquez] da Fonseca, moine en Galice, fut accusé d'avoir soutenu une proposition hérétique et arrêté par l'Inquisition. Sous la torture, il confessa son hérésie, et accusa de judaïsme son père et sa mère Helena Henriquez qui fut brûlée en effigie. C'est le procès intenté à son père qui provoqua l'incident de 1633. Les lettres de naturalité d'António da Fonseca, sa femme et deux de ses enfants avaient été vérifiées en décembre 1623.

Galicien également était Paulo Saraiva, né vers 1590 à Pontevedra. Devançant la persécution inquisitoriale, il avait, selon João Pinto Delgado, dénoncé des Marranes qui furent arrêtés. Mais d'autres Marranes l'ayant accusé à leur tour et ayant eu vent personnellement de la dénonciation, il s'enfuit à Saint-Jean-de-Luz en 1610. A Rouen, il épousa Beatriz, fille de Henrique Fernandez de Paz et Beatriz Pereira (contrat du 26 juin 1623) et leurs lettres de naturalité furent vérifiées en décembre 1623.

Álvaro da Costa de Paz, né à Bragance, fut un des premiers « Nouveaux-Chrétiens » qui s'établirent à Rouen vers 1595. Selon son confrère catholique le moine João [Henriquez] da Fonseca, il avait été lui aussi, quoique innocent, arrêté par une des Inquisitions péninsulaires. Selon João Pinto Delgado, c'était un *necio desabrido* qui n'inquiétait pas les Judaïsants, mais, en 1633, il se ralliera au clan des dénonciateurs. Ses lettres de naturalité furent vérifiées par la Chambre des Comptes de Normandie en octobre 1618. Il vivait à Rouen avec :

sa mère ;
sa femme, Filipa da Costa de Paz ;
ses enfants, Leonor da Costa, Duarte de Paz et Henrique de Paz ;
son frère, Francisco da Costa de Paz, époux de Maria Mendez ;
sa sœur, Felipa da Costa Borges ;
son beau-frère, António da Costa de Paz, époux de Violante Vaz. António sera un ennemi acharné des Judaïsants qu'il dénoncera abondamment à Rouen, puis à Madrid.

Diogo da Fonseca de Olivedo, fils du tondeur de draps Gonçalo Cardoso da Fonseca et de Cecília Rodriguez, était né comme ses parents à Porto. Lui aussi avait été arrêté par l'Inquisition. Ses lettres de naturalité furent vérifiées à Rouen en décembre 1624. Il vivait avec sa mère, sa tante Francisca Rodriguez et un Francisco da Fonseca de Olivedo, qui était sans doute son frère.

Avec la famille Alvarez de Crasto, nous abordons un exemple typique de désunion dans une famille « néo-chrétienne ». Le père, Manuel Alvarez de Crasto, ne suivait pas le crypto-judaïsme de sa femme. L'un des enfants du couple, Domingos Alvarez de Crasto, avait épousé Bernarda de Cáceres, fille d'un des chefs du groupement judaïsant de Rouen, António de Cáceres, et s'était personnellement rallié au crypto-judaïsme. Par contre, deux de ses frères, Fernão Diaz de Crasto et Luis Alvarez de Crasto (poursuivi, disait-on, par l'Inquisition pour sodomie) étaient catholiques. Luis avait même révélé aux autres Catholiques le crypto-judaïsme de son frère Domingos.

Même exemple de désunion religieuse dans la famille de Duarte Henriquez, originaire de Bragance. Avec son frère, Sebastião Vaz, natif de Castelo Branco, il avait été un des premiers membres du groupement « néo-chrétien » de Rouen. Il avait épousé Maria Ramirez (peut-être identique à Maria Alvarez), sœur de Frère Martin du Saint-Esprit qui, quoique Carme de son état, était un parfait judaïsant et avait même organisé l'émigration hors du Portugal et l'installation en France de nombreux Marranes. Duarte Henriquez et Maria Ramirez étaient également Judaïsants, mais leurs trois fils, Henrique, Fernando et Sebastião seront de zélés catholiques ; l'aîné se distinguera même par ses dénonciations en 1633.

João Pinto Delgado stigmatise encore António Henriquez Cardoso (ou da Guerra), également Catholique, bien que frère de Diogo Henriquez Cardoso, réconcilié dans un autodafé à Lisbonne en décembre 1621, un vrai Judaïsant qui avait épousé Catarina Henriquez, fille de Vasco Pires Isidro, prisonnier de l'Inquisition de Tolède en 1618-1619[1]. António Henriquez Cardoso abandonnera, en 1633, le clan des Catholiques lorsqu'il les verra s'attaquer à son frère, Diogo, dont il dépendait.

1. Voir aux Archives Nationales de la Tôrre do Tombo (Lisbonne) le procès de l'Inquisition lisboète nº 3.080 (Diogo Henriquez Cardoso) et à l'*Archivo histórico nacional* de Madrid le *legajo* 175, nº 664 (procès de Vasco Pires Isidro).

Telles sont les principales familles ou individualités que le prêtre Diego de Cisneros s'efforça de grouper à son arrivée à Rouen. Chargé, selon ses propres affirmations, par l'Archevêché rouennais d'une mission de conversion des Judaïsants hispano-portugais, il fait preuve d'une grande activité. Tout d'abord, il cherche à isoler les « Nouveaux-Chrétiens » catholiques de leurs frères marranes avec lesquels ils entretenaient jusque-là de nombreuses relations humaines ou économiques. Il cherche à gagner au catholicisme les « Nouveaux-Chrétiens » qui débarquent à Rouen, s'opposant ainsi à l'action « re-judaïsatrice » des chefs de la communauté marrane. Il s'en prend même, par la plume, aux rabbins de Venise, de Hambourg, etc. ; à ceux d'Amsterdam il adresse successivement :

des *Preguntas*[1] ;

1. Il s'agit très vraisemblablement des « Perguntas hechas por un clerigo de Ruan a Amsterdam y respondidas por el Hacam Saul Levi Morteyra », manuscrit de la Bibliothèque *'Ets Ḥayyim* d'Amsterdam dont le bibliothécaire, Mr. L. Fuks, a eu la grande amabilité de nous faire établir un microfilm. Voici les questions posées : « 1) Como se prueva que en Dios no puede aver tres personas en una essencia ? ; 2) Si la fee del Massiah salvador fue sempre necessaria a los Judios para alcançar la gracia y perdon de sus peccados ; 3) Si el Massiah es uno solo ; 4) Con que testimonio se prueva que el Massiah deve de ser hombre puro, y no hombre y Dios ? ; 5) Si la redempcion del Massiah a de ser solo corporal y temporal ; 6) Si la ley de Mosen, quanto a las ceremonias, se guardará en el tiempo del Massiah, de modo que no aya de dar otra ley ni ceremonias ; 7) Por que medios alcançan en estos tiempos los Judios el perdon de sus peccados, pues sin el no se pueden salvar ? ; 8) Como se confirma de las escrituras que el Massiah no es venido ? ; 9) Como se responde a las Prophecias que los Christianos alegan averse cumplido, como en el cap. 53 de Esahias y en el psalmo 21 ? ; 10) Que pueblo a de recibir y obedecer al Massiah, el de los Judios o el de los Gentiles ? ; 11) Por que peccados tiene Dios arruinado tantos siglos ha la republica de los Judios ? ; 12) Quales y quantos son los articulos o raizes principales de su fee ? ; 13) En que fundan las esperanças tan largas de su Massiah ? ; 14) Que bienes esperan del en esta vida los que mueren antes de su venida ? ; 15) En el juizio final de que les servirá su Massiah, y despues en la otra vida que será dellos y del, pues el y ellos an de morir y el mundo se a de acabar ? ; 16) Si tienen los Judios en este tiempo el texto Hebreo de la sancta escritura en su antigua verdad y pureza ? ; 17) Si es licito a los Judios interpetar las santas escrituras y seguir el sentido que les parece libremente ? ; 18) Quien tiene autoridad de dispensar en las observancias de la ley y castigar los transgressores ? ; 19) Los Hebreos que se an tornado christianos, viviendo y moriendo como tales, si se han salvado o condenado por aver dexado la ley de Moseh ? ; 20) Que justa causa excusa los Hebreos que se buelven al Judaismo, despues de aver recebido y professado la religion christiana ? ; 21) Si se pueden salvar los Judios que no se circuncidan ni guardan la ley en las tierras donde no se les permite, antes haziendo contra ella y contra sus cerimonias, professando en todo el christianismo, adorando imagines, oyendo missa y negando ser

puis un écrit qu'il mentionne sous la forme suivante « *Antidotos Christianos* contra el veneno de las repuestas Judaicas que dieron a mis preguntas por escrito los Judios de Amstredam ano 1631 por septiembre, estando yo en Ruan tratando de su conversion[1] ».

Il s'efforce de maintenir dans le catholicisme un fils illégitime, Miguel de Cáceres, du véritable chef de la communauté marrane de Rouen, António de Cáceres. Mais celui-ci réagit et soustrait son fils à l'influence du prêtre espagnol. Diego de Cisneros eut plus de chance avec la sœur d'António de Cáceres, Grácia de Cáceres, femme d'André da Fonseca « le Sourd ».

En 1631, au moment de la Pâque juive, Diego de Cisneros dénonce à Pierre Acarie, Official et Vicaire général de Rouen, une réunion qui a lieu chez António Rodriguez Lamego, beau-frère d'António de Cáceres et un des Marranes les plus en vue de la ville. Un certain nombre de Judaïsants s'apprêtaient à célébrer la fête des pains azymes avec deux Juifs d'Amsterdam, Moïse Montalto, fils du célèbre Médecin de la Reine Marie de Médicis, Élie de Montalto, et Raphaël Buendia. Le Vicaire général de Rouen ordonne au curé de Saint-Étienne-des-Tonneliers, paroisse dans laquelle résidaient les Rodriguez Lamego, d'effectuer une enquête. La perquisition ne donne aucun résultat, les convives ayant eu le temps de faire disparaître tout ce qui pouvait les compromettre : il est vrai que le curé Robert Bernard avait peut-être partie liée avec les Judaïsants de sa paroisse[2].

A la fin de 1631 ou au début de 1632, Diego de Cisneros pouvait enregistrer un premier succès. Pedro Fernandez Correa qui avait « marranisé » à Rouen en 1624-1626, puis s'était converti publiquement au judaïsme à Amsterdam, abjurait et était réconcilié par Pierre Acarie. A l'issue de cette abjuration, un grand banquet fut offert par António da Fonseca et son fils João [Henriquez] da Fonseca à tous

Judios, siendolo en su coraçon ? ; 22) Que se hizo de aquellos diez tribus que llevaron cautivos los Assirios ? donde están ? y que se espera dellos ? ; 23) Si confiessan los Judios el peccado original con que todos nacimos y si no, porque lo niegan ? »

Saul Levi Morteira ne se contenta pas de répondre aux questions posées, puisque, à la suite dans le manuscrit, on trouve plus d'une centaine de « Perguntas que se hizieron a quien hizo las passadas ».

1. Nous n'avons pas encore retrouvé ces *Antidotos Christianos* mentionnés par Diego de Cisneros dans son mémoire au Roi d'Espagne du 9 avril 1637.

2. Cet incident est rapporté dans une des dénonciations devant l'inquisition espagnole d'Estêvão de Arês da Fonseca dont nous allons bientôt parler.

les « Nouveaux-Chrétiens » catholiques[1]. Nous ne savons s'il faut identifier ce Pedro Fernandez Correa avec le Garzon (était-ce son nom juif ?) qui à Rouen *bolvió a la blasfemia en que avia nacido* et auquel João Pinto Delgado décoche la poésie commençant par les vers :

Garzon, que huyste de Aquel
que en Sus rebaños te ha visto,
siguiendo un fingido christo,
huyendo un Dios de Israel...

Mais les efforts de Diego de Cisneros allaient finalement être secondés par l'Inquisition espagnole elle-même. L'occasion en fut fournie par un fils d'António da Fonseca. Nous avons déjà indiqué que, sous l'effet des tortures, João [Henriquez] da Fonseca avait non seulement « confessé » sa propre hérésie, mais encore accusé de judaïsme son père et sa mère. L'Inquisition de Galice brûla en effigie la mère et condamna également le père. Un autre fils d'António da Fonseca, Jerónimo da Fonseca, qui résidait à Madrid, fit appel devant le Conseil Général du Saint-Office de la sentence qui condamnait son père à la confiscation de tous ses biens. Il s'offrait à prouver l'innocence de son père et l'impossibilité matérielle où celui-ci se trouvait, à cause de son grand âge et de ses maladies, de faire le voyage de Rouen en Espagne pour venir se disculper. L'appel fut admis et l'Inquisition espagnole chargea l'Ordinaire de Rouen d'une enquête sur le comportement religieux d'António da Fonseca et de sa femme. Deux ans plus tard, les résultats de l'enquête ne paraissant pas décisifs, Jerónimo da Fonseca proposa qu'un Inquisiteur espagnol fut envoyé à Rouen ; il prenait à sa charge le salaire journalier, de quatre ducats d'argent, du dit Inquisiteur[2].

La proposition fut acceptée et l'Inquisition espagnole dépêcha en France le licencié Juan Bautista de Villadiego, secrétaire de l'Inquisition sévillane. Naturellement, les instructions qui lui furent données ne se limitaient pas au cas d'António da Fonseca : il était, en fait, chargé d'une

1. C'est Diego de Cisneros lui-même qui rapporte la « réconciliation » de Pedro Fernandez Correa dans sa première déposition à Rouen devant Villadiego (14 janvier 1633).

2. Les origines de la mission de Villadiego sont expliquées par Jerónimo da Fonseca dans un mémoire (postérieur à 1647) dont une copie se trouve dans le manuscrit n° 3.250 de la Bibliothèque Nationale de Madrid *(Linajes de España*, tome I) : un résumé de ce mémoire se trouve dans le Fonds Cardozo de Béthencourt aux Archives Municipales de Bordeaux.

véritable mission d'espionnage des « Nouveaux-Chrétiens » péninsulaires réfugiés en France. Il lui était ordonné d'en dresser la liste, d'établir quels étaient leurs biens et leurs relations commerciales, particulièrement avec l'Espagne, s'ils étaient Catholiques ou Judaïsants, etc.

Le 10 décembre 1632, Villadiego arrivait à Saint-Jean-de-Luz, où il recueillait le témoignage de Frère Martin de Habas, Gardien du couvent des Récollets. Selon sa propre déclaration, Villadiego devait trouver dans ce témoignage la révélation de la véritable nature du problème des « Nouveaux-Chrétiens ». Jusque-là, comme tous les Ministres de l'Inquisition et même comme tous les « Vieux-Chrétiens », il avait cru que les termes de « Nouveau-Chrétien » et de Judaïsant étaient « corrélatifs ». Martin de Habas se chargea de le détromper en lui expliquant qu'à côté d'innombrables « Nouveaux-Chrétiens » judaïsants, il y en avait quelques-uns qui étaient de bons et zélés Catholiques. C'est ce que lui avait enseigné son expérience personnelle jusqu'à la date à laquelle furent expulsées les trois cents familles de Portugais résidant dans la ville, à la suite de l'exécution par la populace d'une vieille Portugaise qui n'avait pas consommé l'hostie qu'elle avait reçue à l'Église.

Le 13 décembre, Villadiego interroge à Bayonne le médecin Pedro de Echeverria qui dénonce comme Judaïsants tous les Portugais résidant à Saint-Esprit, faubourg de la ville. Alors qu'il se préparait à poursuivre son voyage vers Rouen, l'envoyé de l'Inquisition espagnole fut arrêté à Bayonne sur les ordres du Comte de Grammont, Gouverneur de la Province, parce que les « Nouveaux-Chrétiens » avaient appris que le but de sa mission était d'enquêter contre eux. Villadiego réussit à dissimuler les instructions dont il était porteur et les premiers témoignages qu'il avait recueillis, et à les faire parvenir en Espagne.

Finalement relâché, il arrivait à Rouen le 9 janvier 1633, et le 13 de ce mois, il décidait de demander aux fidèles Catholiques *de maior satisfacion* de répondre aux questions suivantes (il reconstituait donc, de mémoire, ses instructions) :

1° Quels sont les « Nouveaux-Chrétiens, hommes ou femmes, qui vivent à Rouen et dans les autres régions de France, en Flandre et dans les « Iles rebelles » (c'est-à-dire les Pays-Bas) ?

2° Professent-ils la religion chrétienne ou celle de Moïse ?

3° Les prélats et la justice séculière les obligent-ils à pratiquer la véritable religion et punissent-ils ceux qui s'en écartent ?

4º Se rendent-ils en Espagne ? Par quels ports et régions, et à quelles époques ?

5º Quels sont leurs correspondants en Espagne ?

6º Ces correspondants sont-ils catholiques ou peut-on présumer que ce sont des Judaïsants ?

7º Pour entrer en Espagne, changent-ils de nom ?

8º Parmi les « Nouveaux-Chrétiens » qui se trouvent en Espagne, libres ou prisonniers de l'Inquisition, en est-il qui aient judaïsé ou entravé le libre et juste exercice du Saint-Office ?

9º Quelles sont les ruses qu'utilisent les « Nouveaux-Chrétiens » pour faire sortir d'Espagne ou y faire entrer leurs marchandises, quels sont les faux noms ou les personnes qu'ils emploient ?

10º Quelles sont les *advertencias* qu'il sera bon de connaître, se référant en tout ou en partie, aux questions précédentes ?

Le 14 janvier, Villadiego reçoit les réponses d'António da Costa de Paz et du prêtre Diego de Cisneros. Ce dernier poursuit sa déposition le 16 janvier. Mais le lendemain, 17 janvier, éclatait un procès qui devait agiter considérablement la colonie « néo-chrétienne » de Rouen.

Parmi les Marranes de la ville on comptait un certain Diogo Oliveira surnommé Sindicario. Il s'était enfui vers 1610 de l'Inquisition de Lisbonne et avait épousé à Rouen Catarina Carvalho (contrat du 18 juillet 1614). Courtier aux ressources modestes, il était le chef d'une nombreuse famille. Il avait finalement obtenu, en août 1632, ses « lettres de naturalité » qui furent adressées pour « vérification », selon l'usage, à la Chambre des Comptes de Normandie. Lors de l'information de vie et mœurs exigée pour cette vérification, le Procureur du Roi effaça de la liste fournie par Diogo Oliveira un certain nombre de témoins, et les remplaça par quelques « Nouveaux-Chrétiens » catholiques et par le prêtre Diego de Cisneros. Oliveira demanda à ce dernier, sans doute avant l'information publique, d'attester qu'il était chrétien : Cisneros s'y refusa, alléguant qu'il lui était impossible de se porter garant du catholicisme de Diogo Oliveira dont il savait pertinemment que c'était un Juif circoncis.

Les deux hommes se prirent de querelle et le 16 janvier les Marranes décidèrent du plan à dresser contre les entreprises de Cisneros et de Villadiego qu'ils croyaient depuis longtemps en liaison étroite. Oliveira accuserait Cisneros devant l'Official de Rouen d'avoir abandonné l'ordre des Carmes sans autorisa-

tion, d'être un agent stipendié de l'Inquisition espagnole et d'avoir fait venir à Rouen un ministre de cette Inquisition, Villadiego, afin de réunir des éléments pour faire confisquer en Espagne les biens appartenant aux « Nouveaux-Chrétiens » rouennais, au grand détriment des intérêts du Roi de France. Ces accusations furent effectivement portées devant l'Official de Rouen le 17 janvier, le jour même où la Chambre des Comptes commençait l'information de vie et mœurs sur Oliveira. Cisneros réplique en confirmant publiquement l'accusation de judaïsme contre Oliveira. Devant la gravité des accusations réciproques, Pierre Acarie, Official de Rouen, enferme les deux plaideurs dans la prison ecclésiastique et alerte le Parlement.

A la vue des minutes de l'Officialité, le Parlement évoque la cause à lui et interdit à Pierre Acarie d'avoir désormais à en connaître. Le 19 janvier, un arrêt ordonne à Cisneros de remettre à la Cour ses mémoires et articles contre Oliveira, et de produire ses témoins. Villadiego vient rejoindre Cisneros dans les prisons royales, Oliveira étant maintenu dans la prison ecclésiastique. Les membres du Parlement avaient déjà eu l'occasion d'exprimer leur hostilité aux Marranes dans le procès intenté en 1631-1632 à Diogo da Costa[1] ; ils comprirent rapidement qu'ils tenaient les moyens d'opérer de fructueuses confiscations. L'enquête est menée rondement et comme les témoins, loin de limiter leurs accusations au cas d'Oliveira, dénoncent de nombreux Marranes, sur l'ordre du Parlement, Pierre Acarie fait publier dans toutes les paroisses rouennaises des lettres de monition enjoignant, sous peine d'excommunication, à tous les fidèles de révéler ceux qui exercent le judaïsme dans la province de Normandie. Le 29 janvier, un nouvel arrêt du Parlement ordonne qu'Oliveira demeurera prisonnier et continuera à être interrogé ; de plus, sa femme et ses enfants ainsi qu'Antonio de Cáceres, António Rodriguez Lamego et Diogo Henriquez Cardoso seront invités à comparaître en personne. Interrogé par deux conseillers du Parlement, Villadiego indique naturellement qu'il n'est venu à Rouen que pour mener une enquête sur António da Fonseca.

On devine l'angoisse des Judaïsants. Ils cachent ou confient

1. Le procès est rapporté longuement dans la publication suivante : « Arrest donné en la Cour de Parlement, en exécution des antiennes Ordonnances et Réglements concernant les Privilèges des Bourgeois de ceste Ville de Rouën contre des Estrangers » (Rouen, Martin Le Mesgissier, 1631) : nous avons consulté l'exemplaire de la Bibliothèque Publique de Rouen (Jurisp. E 884, Recueil).

à des amis leurs biens les plus précieux, et, en employant les relations et l'argent, ils obtiennent un arrêt du Conseil du Roi (du 27 janvier) évoquant à lui toute l'affaire. Oliveira, Cisneros et Villadiego seront transférés dans les prisons de la Cour et suite de Sa Majesté ; les informations faites par le Parlement, la Chambre des Comptes et l'Officialité de Rouen seront apportées au greffe du Conseil du Roi. Cet arrêt, dès qu'il est connu à Rouen, soulève des protestations. Le 31 janvier, les Vingt-Quatre du Conseil de la Ville chargent leurs députés « d'avoir l'œil à ce qui se passera au Conseil sur ce subject, mesmes de recercher l'occasion d'en parler à Monseigneur le Cardinal et Messieurs du Conseil pour leur représenter la conséquence de ceste affaire, et le scandale qu'en reçoit le peuple, et partant les supplier d'en renvoyer la congnoissance en ce Parlement où la vérité se pourra mieux recongnoistre qu'ailleurs »[1]. Les parlementaires, de leur côté, résistent à l'arrêt du Conseil royal. Lorsque Sebastien Sézille, « lieutenant des Gardes de Sa Majesté en la Prévosté de son hostel et grande prévosté de France », se présente à la prison ecclésiastique, le 1er février, pour obtenir livraison de Diogo Oliveira et le conduire à Paris, le Président Bretel l'invite à ne pas user de violence et à attendre la décision du Parlement, puis il fait transférer Oliveira à la Conciergerie du Parlement[2].

Mais le Conseil du Roi n'entendait pas céder. Un arrêt du 3 février confirme les termes de celui du 27 janvier et ordonne l'arrestation du geôlier de l'Officialité de Rouen qui sera conduit aux prisons de la suite et Cour du Roi « pour estre ouy et interrogé sur le reffus par luy fait d'obéir » à l'arrêt précédent. Comme les parlementaires rouennais s'entêtaient dans leur résistance, un troisième arrêt du Conseil du Roi, le 12 février, ordonne que les procès commencés contre Oliveira, Cisneros et Villadiego « seront faicts et parfaicts par deux des Conseillers de Sa Majesté, Maîtres des Requestes ordinaires de son Hostel, qui seront par elle commis et depputez, lesquels se transporteront en lad. ville pour faire et parfaire le procès ausd. Olivier, Cisneros et Villadiego et tous aultres qui se trouveront complices et coulpables des cas et faictz dont ils sont accusez jusques à sentence diffinitive exclusivement pour, iceluy procès faict et raporté à Sad. Majesté, estre par elle pourveu pour le jugement

1. Bibliothèque Publique de Rouen, *Registre des délibérations de la Ville*, A 25 (1632-1647).

2. Bibliothèque Nationale de Paris, manuscrit français nº 22.463 (*Copies des registres du Parlement de Normandie*, tome VIII), f. 423.

d'iceluy de telz juges qu'elle advisera bon être... ». En outre, « le Président de Grémonville viendra en personne rendre compte à Sad. Majesté en son Conseil des reffus et empeschements faictz et donnez par lad. Cour à l'exécution des arrestz dud. Conseil » du 27 janvier et du 3 février. En attendant d'avoir donné satisfaction, Grémonville sera interdit de charge[1].

Cette fois, le Parlement de Rouen s'exécuta. Mais la joie des Marranes devait être de courte durée. Ils avaient bénéficié jusque-là de la faveur du Garde des Sceaux, M. de Chateauneuf, qui semblait plus désireux de les innocenter que de les poursuivre. Or, comme l'on sait, à la même époque, M. de Chateauneuf était l'âme d'une conspiration contre le Cardinal de Richelieu, conspiration dans laquelle la reine Anne et la duchesse de Chevreuse jouaient un grand rôle. Le 25 février, M. de Chateauneuf était arrêté et destitué par ordre du Roi[2]. Le nouveau Garde des Sceaux, Pierre Séguier, était hostile aux Marranes et ne fit rien pour étouffer l'affaire.

Arrivés à Rouen, les deux maîtres des requêtes, Claude de Paris et Jacques Diel, sieur de Miromesnil, commencèrent leur enquête le 23 février. Dès leurs premiers actes, il fut facile de voir vers où se tournaient leurs sympathies. Interrogatoires, confrontations, arrestations et saisies eurent vite fait de jeter le trouble dans la communauté judaïsante. Diogo Oliveira est maintenu en prison où il est rejoint par António de Cáceres, António Rodriguez Lamego et Paulo Rodriguez de Aguiar. Gonçalo Delgado I, son fils João Pinto Delgado, João Barbosa, Diogo Gomez (*alias* Jean de Nivelle), Gaspar Gomez de Almeida, Rodrigo Gomez Carvalho, Cristobal de Ulloa et Diogo Henriquez Cardoso jugèrent plus prudent de s'enfuir à Lille ou à Anvers.

Le 9 mars, les deux commissaires royaux publiaient une « sauvegarde du Roy tres chrestien Louys XIII pour les tesmoins ouys en la recherche faicte à Rouen contre les Juifs en l'année 1633 », qui mettait sous la protection du Roi les principaux « Nouveaux-Chrétiens » de tendance catholique groupés par le prêtre Diego de Cisneros :

Paulo Saraiva,
João da Fonseca,
Simão Lopez Manuel,
Paulo de Lena,

1. Les minutes des arrêts des 3 et 12 février 1633 se trouvent aux Archives Nationales de Paris, E 110^{b}, f. 25 et 150.

2. G. Hanotaux et Duc de la Force, *Histoire du Cardinal de Richelieu*, t. III (Paris, [1933], p. 413.

António da Costa de Paz,
António Rodriguez Franco (fils de Luis Diaz et d'Ana Lopez, époux de Mónica da Cruz, dont les lettres de naturalité n'étaient pas « achevées de registrer » en 1634-1635),
Diogo da Fonseca de Olivedo,
Luis Alvarez de Crasto,
Pedro Rodriguez (sans doute le fils d'Aleixo Rodriguez et Margarida Fernandez qui avait épousé à Rouen [contrat du 16 février 1632] Maria, fille d'Antonio... Henriquez).

Dans cette « sauvegarde », les Judaïsants sont désignés comme « les accusez ». Les deux commissaires n'ont enregistré que les chefs de famille et, de plus, ont oublié quelques noms (ou bien les oubliés n'avaient-ils peut-être pas encore été dénoncés par les « Nouveaux-Chrétiens » catholiques). Voici les noms cités par les commissaires, avec leurs commentaires :

Diogo Oliveira, circoncis ;
António de Cáceres, António Rodriguez Lamego, Paulo Rodriguez de Aguiar, qui ont été prisonniers pour le crime de Judaïsme ;
João Pinto Delgado, Rabin, Gaspar Gomez de Almeida, Gonçalo Delgado, Diogo Gomez, *alias* Jean de Nivelle, Rodrigo Gomez Carvalho, Cristobal de Ulloa, circoncis et rabin ; tous lesquels ont pris la fuite et n'ont comparu. Diogo Henriquez Cardoso, Jerónimo de Cáceres, Pedro de Cáceres, Fernão de Orta da Silva, Domingo Alvarez de Crasto, Afonso Suarez, Domingo Pereira, Gaspar de Lucena, António Mendez, Francisco Mendez Soto, Martim Rodriguez, circoncis, Manuel Diaz Sanchez, João Diaz Sanchez, Diogo Fernandez Penso, Gaspar Gomez da Costa, João Barbosa, Isabel Mendez, veufve, Francisco de la Peña, Beatriz Lopez, veufve ; Francisco et António Brandão, frères. Diogo Lopez de Beja et sa femme, António Fernandez de Carvajal, Rodrigo Gomez Perez, António Henriquez Cardoso et autres demeurant à Rouen[1].

On notera deux choses : Duarte Henriquez n'est mentionné ni parmi les « témoins » ni parmi les « accusés » ; António Henriquez Cardoso, quoique Catholique, est mentionné parmi les « accusés » pour la raison indiquée précédemment.

Tous les Judaïsants furent cités par les commissaires royaux. Ceux qui ne comparaissent pas sont convoqués dans les carrefours au son de la trompette. Leurs biens sont

1. Le texte de la « sauvegarde » est reproduit par Cecil Roth, *Les Marranes à Rouen*, pp. 137-138.

séquestrés ou vendus au profit du fisc. Puis les commissaires envoient tous les prisonniers à Paris et fixent les convocations pour les sentences qui doivent être rendues par le Conseil du Roi. Comme on le pense, les Marranes s'agitent et ne ménagent pas amitiés, relations et pots-de-vin. C'est ainsi que, tandis que Cisneros et Villadiego sont incarcérés dans la prison de Fort-Lévêque, ils obtiennent d'être simplement placés sous la surveillance des soldats de l'escorte royale.

Cependant les Marranes devaient essuyer à nouveau un grave revers. Après deux mois d'emprisonnement à Paris, Cisneros et Villadiego sont innocentés par le Conseil du Roi, Pierre Acarie les ramène dans son carrosse à Rouen et on lui enjoint de faire aboutir l'affaire pour laquelle Villadiego était officiellement venu à Rouen, c'est-à-dire l'enquête sur António da Fonseca. Mais, naturellement, le secrétaire de l'Inquisition profite de son nouveau séjour à Rouen pour constituer des dossiers contre les Judaïsants de toute l'Europe occidentale : entre le 12 et le 23 mai, il recueille les dénonciations de Diego de Cisneros, João da Fonseca, Paulo Saraiva, Paulo de Lena, Simão Lopez Manuel et António da Costa de Paz. Le Cardinal de Richelieu, bien qu'ayant accordé un sauf-conduit à Villadiego, lui fit conseiller de s'embarquer directement à Rouen pour l'Espagne.

Le jour de l'acquittement de Cisneros et Villadiego, les Judaïsants qui étaient, jusque-là, simplement sous la surveillance des soldats, sont jetés dans les prisons royales. On renvoie un des deux commissaires à Rouen pour instruire plus amplement les procès de judaïsme et l'enquête se poursuit jusqu'au 4 juin. L'affliction des Marranes était à son comble. Les « Nouveaux-Chrétiens » catholiques annonçaient partout que leurs frères judaïsants seraient condamnés à la peine capitale et ils fêtaient ce joyeux événement, par avance, en un splendide banquet. Aux femmes et aux enfants des Marranes emprisonnés ou en fuite, les Rouennais pouvaient dire avec raison : « Plaignez-vous des vôtres et non des nôtres ! »

Dans cette terrible conjoncture, les Judaïsants eurent recours au seul argument persuasif : l'argent. «Pour plus grand tesmoignage de leur piété, zèle et persévérance en la religion catholique », ils firent offrir au Roi « la somme de deux cens cinquante mil livres pour estre employées en l'establissement d'un séminaire pour l'institution et l'entretienement des pauvres enfans ou autres œuvres de piетté ».

Le 14 juin 1633, dix jours après la fin de l'enquête des commissaires royaux, un arrêt du Conseil du Roi recevait les Judaïsants rouennais « appelans de toutte la procédure

contre eulx faicte par les Commissaires à ce deputez ». Le même arrêt « ordonne que les minutes et grosses des charges et informations seront apportées au greffe du Conseil dans huitaine pour, icelles veues, estre pourveu de juges sur led. appel ou autrement procédé ainsy que de raison sans retardation de l'instruction dud. procez » et que « Lamego, Caceres, Olivier et Paul Rodrigues seront eslargis des prisons de la ville de Rouen en baillant bonne et suffisante caultion de se rendre en estat dans un mois a la suite du Conseil »[1]. Un autre arrêt du 30 juin acquittait définitivement les Judaïsants, leur restituait les biens saisis et faisait défense à quiconque (et en particulier au Parlement de Rouen) de les inquiéter : la somme de deux cent cinquante mille livres offerte par les Marranes serait utilisée selon l'avis du Cardinal de Richelieu.

Comment le Conseil du Roi justifiait-il ce que João Pinto Delgado appelait les « variations françaises » *(francesas variedades)*? L'arrêt du 30 juin mentionnait une requête des Marranes dans laquelle ceux-ci exposaient « que quelques portugais habitans de Rouen nommés en la dicte requeste, partissans du roy d'Espagne, attains et convaincus de judaïsme par l'Inquisition, en haine de quelques querelles particulières et espérant proffiter de leur ruine, auroyent conjuré de faire confisquer par l'Inquisition d'Espagne les biens et effaicts que plusieurs marchands portugais naturalisez demeurants en France possèdent en Espagne et pour cest effaict auroyent faict venir à Rouen sous un autre pretexte Jean Baptiste de Villa Diego secrétaire de l'Inquisition d'Espagne pour informer clandestinement contre eux et pour donner pretexte a la dicte information, auroyent pris l'occasion d'une information de vie et mœurs que faizoit fere Jacques Ollivier... pour l'enregistrement de lettres de naturalité par luy obtenues de Sa Majesté... ».

Après avoir rappelé les procédures engagées contre eux, les Marranes demandaient au Roi de « fere casser ceste poursuite quy n'a esté commancé que pour leur fere perdre les biens qu'ils possèdent en Espagne, lesquels depuis ce temps ont esté saisis et confisqués, leurs parens et correspondants emprisonnez, que ledit Sisneres, Saravia, Foncesque et autres leurs complices sont convincus de leze majesté pour la remise qu'ils font des deniers en Flandres pour l'entretenement des armées du roy d'Espagne et empeschement qu'ils apportent aux subjects de Sa Majesté au négoce et

1. La minute de l'arrêt du 14 juin 1633 se trouve aux Archives Nationales de Paris, V^6 90, n° 34.

trafficq de la Guinée et rivière de Sénégal au moyen de traité fait par eulx avec le roy d'Espagne pour les gommes qui se vendent en ces royaumes... »[1].

Mr. Cecil Roth, qui a révélé le procès de 1633, écrit : « Cette contre-offensive est aussi amusante et peu sincère qu'on peut l'imaginer ». Certes, il n'est pas question de croire un seul instant à l'orthodoxie chrétienne des Judaïsants poursuivis. Mais les accusations portées contre leurs dénonciateurs « néo-chrétiens » n'étaient pas entièrement dépourvues de réalité :

a) la plupart de ces dénonciateurs avaient été poursuivis et condamnés par les Inquisitions péninsulaires, l'arbitraire des procédures de ces institutions ne permettant pas d'affirmer absolument que *tous* étaient innocents au moment de leurs condamnations ;

b) Villadiego, outre l'information publique sur António da Fonseca, était chargé d'une information secrète contre tous les Marranes du Nord de l'Europe et, même de sa prison rouennaise, il transmettait avis et dénonciations à l'Inquisition espagnole ;

c) le même Villadiego, dans son mémoire au Grand Inquisiteur d'Espagne, ne proteste pas contre l'accusation de connivence avec l'Espagne (en particulier pour l'*asiento de la goma*) portée contre Cisneros, Saraiva et Fonseca : au contraire, il en fait un titre de gloire pour eux[2].

1. L'arrêt du 30 juin 1633 (daté par erreur, dans le titre de la pièce justificative B, du 30 avril) est publié avec des erreurs et des omissions par Cecil Roth, *Les Marranes à Rouen*, pp. 139-143. Une copie collationnée par Poullart et Débonnaire, tabellions royaux à Rouen, le 17 mai 1634, à la requête de Simão Lopez Manuel, l'un des dénonciateurs de 1633, fut imprimée avec la traduction espagnole correspondante. Elle accompagne la traduction espagnole d'un mémoire de Diego de Cisneros au Cardinal de Richelieu, postérieur au 12 juillet 1633, que nous mentionnerons par la suite. Un exemplaire de cette publication se trouve dans le fonds *Inquisición* de l'*Archivo Histórico Nacional* de Madrid, *libro* 292, f. 193-196.

2. « ...entre lo que alegaron para su defensa los Judios de aquella ciudad [*i.e.* Rouen], en el processo que se les hizo, y lo que mas apreto en el Consejo del Rey Christianissimo contra los Catolicos y contra mi (por la atencion con que miran Franceses la razon de estado) fue dezir *Que Paulo Sarabia y los Fonsecas avian cometido crimen laesae Majestatis Christianissimae porque tenian hecho assiento de la goma y obligacion de socorrer en Flandes los exercitos del Rey nuestro señor.* Palabras muy dignas de ponderarse, pues se vee por ellas el zelo y fidelidad de los unos, y la impiedad y traicion de Caceres, Lamego, Soto, Pereira y sequazes contra la Magestad Catolica, pues acusan en Francia de traydores a los que cumplen con la obligacion de buenos y leales vassallos » (f.4r°). On se souviendra que Paulo Saraiva et António da Fonseca étaient naturalisés français depuis 1623.

Nous avons vu que Duarte Henriquez, dont les fils étaient de zélés catholiques ne figurait, dans la « Sauvegarde » du 9 mars, ni parmi les dénonciateurs ni parmi les accusés. João Pinto Delgado nous explique son cas : son fils aîné ayant dénoncé quelques Marranes, ceux-ci se vengèrent en accusant Duarte Henriquez qui était effectivement judaïsant. C'est pourquoi il figure au nombre des Marranes acquittés le 30 juin : il sera même un de ceux qui contribueront le plus au versement des 250.000 livres. Peu de temps après, un de ses valets l'accusa d'être un espion à la solde de l'Espagne et il ne s'en tira qu'après un appel au Conseil du Roi qui lui coûta fort cher.

Comment s'explique exactement le revirement du Conseil du Roi dans ce procès contre les Marranes rouennais ? Une note qui se trouve dans les papiers de Sauval, l'historien de Paris, va nous permettre de le comprendre :

En 1633, quelques personnes proposèrent au Cardinal de Richelieu qu'il ny ..... quels sont les Portugais, de faire chasser les Juifs hors du Royaume, et à ce sujet on dressa le projet d'une déclaration contre eux qu'on donna par son ordre au P. Joseph avec quelques mémoires instructifs concernans ce qu'on devoit faire pour les convaincre et en faire le chastiment. Néanmoins, encore que ce P. eust escouté avec bonne intention celui qui lui parla de cette affaire, et qu'il eust témoigné d'abord de l'ardeur à se charger de cette commission, il fut pourtant d'avis par que je ne scai quelle considération d'en différer l'exécution, ne pouvant pour lors à cause des grandes affaires du royaume donner ordre à toutes choses.

Ce qui n'a pas empesché que sur l'avis d'un particulier, assez mauvais chrestien pourtant à ce qu'on a creu, donna au Cardinal de Richelieu qu'on pourroit tirer des Portugais de Rouen une somme d'argent dont on avoit besoin pour le bastiment du chateau de Bissestre (qu'on destinoit pour mettre les soldats estropiez), qu'on ne se servist de l'accusation faite contre les nommez Olivier, Cisneros et Villa diego arrestez prisonniers et contre grand nombre accusez en fuite et dénoncez dans l'arrest rendu au Conseil le 20 [*sic* pour : 30] juin 1633 où l'affaire fut évoquée. Mais comme cette accusation se remettoit à un autre temps, d'autant qu'elle s'estendoit bien plus loin que sur les accusez, à cause du grand nombre de Portugais qui sont espars en divers endroits du royaume, on souffrit que leur crime leur servist de justification.

Ils firent voir qu'ils estoient baptisez, qu'ils frequentoient les sacremens et faisoient le devoir des Chrestiens, ce qui ne paroit que trop en eux. On laissa donc passer la chose, sans se servir des moyens qu'on avoit donnés au P. Joseph pour les convaincre, si bien que les juges n'estant informés que des belles apparences qui paraissoient en eux, ils obtinrent, parce qu'on le vouloit bien, un arrest de justification qui ne les garantit pas pourtant de payer 250 mille livres, sans ce qui ne se dit point, pour estre lad. somme employée à œuvres de piété et distribuée par l'avis du Cardinal de Richelieu : ce sont les

termes dud. arrest rendu au Conseil d'Estat du Roy tenu à Forges le 20 [*sic pour :* 30] juin 1633 »[1].

Qui était ce « particulier, assez mauvais chrestien pourtant à ce qu'on a creu », qui apaisa l'affaire de Rouen ? Les documents officiels permettent de l'identifier. Dans la minute de l'arrêt du Conseil du Roi du 14 juin se trouve une cédule dont voici la teneur :

« J'ay espédié le présent arrest à Monsieur Lopes, depuis l'expédition duquel Monseigneur le Garde des Sceaux a adjousté ces mots de sa main *minuttes et grosses des*, et partant fault retirer dud. Sr Lopes celuy que j'ay cy devant expédié, s'il se peult »[2].

Par ailleurs, une copie de l'arrêt du 30 juin enregistre en appendice une délibération prise par le Conseil du Roi à Chantilly, le 12 juillet 1633 :

Le Roy estant en son Conseil a ordonné suivant l'advis dud. Sr Cardinal Duc de Richelieu que de la somme de 250.000 livres mentionnée en l'arrest cy dessus, il en sera employé à la construction et dotation d'une commanderie pour les soldats estropiés, tant sur terre es armées de Sa Majesté que sur mer, la somme de 225.000 livres, et les 25.000 livres restans distribués suivant l'estat qui en sera faict ;

Ordonne Sa Majesté qu'il sera expédié des lettres patentes pour l'establissement de lad. Commanderie et cependant que lad. somme de 250.000 livres sera mise entre les mains d'Alphonse de Loppes en baillant bonne et suffisante caution de les paier... »[3].

Ainsi donc c'est le fameux Alphonse de Lopez, que l'on rencontre si souvent dans l'histoire du Cardinal de Richelieu[4], c'est ce Morisque expulsé d'Espagne, qui pratiqua peut-être un crypto-mahométanisme[5], qui a sauvé les Judaïsants de

1. C'est Robert Anchel, *Les Juifs de France* (Paris, J. B. Janin, 1946), p. 146, qui a le premier attiré l'attention sur cette note qui se trouve dans le manuscrit Baluze nº 212 de la Bibliothèque Nationale de Paris, au f.90 vº, mais il ne mentionnait pas l'allusion au « particulier, assez mauvais chrétien ». Les points de suspension correspondent à une déchirure du manuscrit.

2. Archives Nationales de Paris, V⁶ 90, nº 34.

3. Cette copie de l'arrêt du 30 juin 1633 qui se trouve dans le manuscrit français nº 15.535 de la Bibliothèque Nationale de Paris, à partir du f.127, a été également signalée par R. Anchel, *Les Juifs de France*, p. 146.

4. Sur ce personnage voir Henri Baraude, *Lopez, Agent financier et Confident de Richelieu* (Paris, 1933) et notre opuscule *Le Cardinal de Richelieu et la Restauration du Portugal* (Lisbonne, Institut Français au Portugal, 1950).

5. Un cousin germain de l'écrivain marrane Antonio Enríquez Gómez (qui vécut à Rouen entre 1641 et 1649) devait déclarer à l'Inquisition de Lima : « Y en Paris era becino Alonso de Lope que dejo dos millones, y lo es su sobrino Miguel Calvo, berberisco o morisco de la espulsion de España que guardaba la

Rouen lors de la redoutable crise de 1633. Cette communauté marrane lui était chère et il a dû convaincre Richelieu et le P. Joseph des graves inconvénients, politiques et économiques, qu'il y aurait eu à modifier la politique d'accueil des Marranes hispano-portugais inaugurée en 1550 par Henri II. On voit également que le procès de 1633 est à l'origine directe du premier hôtel de soldats invalides établi en France, celui de Bicêtre.

Selon Villadiego[1], les Marranes se seraient réparti entre eux la somme à payer de la manière suivante :

António de Cáceres	36.000	livres
António Rodriguez Lamego	31.000	—
Diogo Henriquez Cardoso	19.000	—
Manuel Diaz Sanchez	19.000	—
Juan Diaz Sanchez, son fils	6.000	—
Domingos Pereira	16.500	—
Fernão de Orta da Silva	5.500	—
Francisco Mendez Soto	22.000	—
António Mendez Soto	13.000	—
Dr Gaspar Gomez da Costa, médecin	2.000	—
Gaspar Gomez de Almeida	2.000	—
Diogo Fernandez Penso	6.000	—
Francisco et António Brandão	2.500	—
Afonso Suarez	1.000	—
Diogo Gomez Mendez (Jean de Nivelle)	7.500	—
João Barbosa	1.000	—
Jerónimo de Cáceres	1.000	—
Diogo de Oliveira, Sindicario	2.000	—
Duarte Henriquez	34.000	—
Domingos Alvarez de Crasto	16.500	—
Martim Rodriguez	16.500	—
	260.000	—

Villadiego estimait à 500.000 livres (ou deux millions de réaux castillans) l'ensemble des frais occasionnés aux Marranes par le procès de 1633, João Pinto Delgado ramenait ce chiffre total à 300.000 livres.

Le 12 juillet 1633, était expédiée une « Commission », en forme de lettres patentes, récapitulant les dernières phases du procès et ordonnant au « premier Huissier ou Sergent sur ce requis » de contraindre « tous ceux qui ont les

ley de Mahoma y se declaró con este, diciendole : « Vos guardais la ley de Moises y yo la de Mahoma », y no comia tocino ni bebia vino por ser prohibido en su ley... ».

1. *Informacion* citée de Villadiego, f. 13 r°.

meubles, marchandises et effets saisis sur lesdits exposants, à la représentation et restitution entière d'iceux, ensemble leurs debteurs et redevables, à payer ce qui leur est deub, par les voyes et contraintes qu'ils sont obligez... ». Les mêmes lettres ordonnaient, une fois de plus, aux geôliers des prisons de Rouen de libérer António Rodriguez Lamego, António de Cáceres, Diogo Oliveira et Paulo Rodriguez de Aguiar.

La « commission » indiquait que, bien que les exposants « ayent tousjours vescu en gens de bien et d'honneur, et fait tous actes de bons et vrays Catholiques en nostre ville de Roüen, Ce néantmoint Diego Sisneros Apostat, Paul Saravia, et Jean de Fonseca, Paul de Elena, Simon Loppes Manoel, Anthoine Dacosta Depas, Anthoine Rodrigues Franco, et Diego de Fonseca do Livedo, et autres Portugais, habitans dudit Roüen, gens notez, et la pluspart atteints et convaincuz de Iudaïsme, portez de jalousie et d'animosité conceüe de long temps contre les exposans, et pour leur faire perdre leurs biens et effects, ont fait complot de les accuser de crime de Judaïsme... ».

Les Marranes s'empressèrent de faire publier cette « commission » et de la répandre abondamment. Il existe même deux impressions différentes, l'une se signalant par l'absence des mots en majuscules Apostat, Manoel, Diego de Fonseca do Livedo, absence certainement accidentelle. Les « Nouveaux-Chrétiens » dénonciateurs prétendirent que cette « commission » imprimée était falsifiée par endroits, mais cette accusation est mensongère, car nous en avons vu un exemplaire portant la mention « Collation faite à l'original en parchemin cy dessus transcript par nous, Jacques Crespin et Thomas du Bosc, tabellion roiaux à Rouen soubz^{nez} ce vingt-troisième jour d'aoust mil six cent trente trois... », le sceau des obligations de la Vicomté de Rouen et la déclaration de trois marchands rouennais attestant que J. Crespin et T. du Bosc étaient tabellions royaux à Rouen[1].

Les Marranes ne se privèrent pas non plus d'exercer des représailles sur les dénonciateurs. João Barbosa, revenu à Rouen après l'acquittement, roua de coups le médecin Paulo de Lena. Poursuivi par la justice locale, il s'enfuit à Anvers. Diogo Henriquez Cardoso et Fernão de Orta da Silva maltraitèrent et firent arrêter à Paris António da

1. Cecil Roth a édité la copie de la « commission » qui se trouve dans le dossier de l'Office fiscal de Brabant (*Les Marranes à Rouen*, pp. 143-145). L'exemplaire de l'imprimé collationné auquel nous faisons allusion dans le texte se trouve dans le procès (par contumace) contre António Rodriguez Lamego (*Archivo Histórico Nacional* de Madrid, *legajo* 176, nº 690).

Costa de Paz. Un arrêt du Conseil du Roi, du 28 Juin, arrêtait la procédure contre António faite par devant le lieutenant criminel du Châtelet de Paris à la requête de Diogo Henriquez Cardoso[1]. A Nantes, le même António da Costa de Paz était attaqué par un Judaïsant de la ville, Alvaro Vaz Nogueira.

Devant les menaces continuelles et les publications dont ils étaient l'objet, les dénonciateurs « Nouveaux-Chrétiens » demandèrent à Diego de Cisneros d'adresser, en leur nom à tous, une requête au Cardinal de Richelieu dans laquelle ils sollicitaient l'expédition d'une « sauvegarde » royale des dénonciateurs contre les Marranes. Dans l'exposé des motifs, ils indiquaient que s'ils étaient disqualifiés comme « témoins », d'autres « Nouveaux-Chrétiens » résidant en France seraient dissuadés de dénoncer les Marranes et le Judaïsme s'infiltrerait et s'étendrait librement et insensiblement de tous côtés[2]. Le Conseil du Roi, qui avait adopté les thèses de l'innocence des Marranes et la culpabilité des dénonciateurs, ne répondit sans doute pas à cette requête.

Cependant, à Rouen même, les dénonciateurs continuaient à marquer des points. Le 4 août 1633, lors de l'assemblée des marchands réunie dans l'église des Cordeliers pour l'élection des consuls, les Marranes furent exclus de l'élection pour ne pas avoir présenté l'arrêt de décharge et absolution du crime de Judaïsme pour lequel ils avaient été poursuivis ; par contre les dénonciateurs « nouveaux-chrétiens » participèrent au vote.

Le 28 août, une cérémonie importante se déroulait dans la capitale normande. Une procession se rendait de la maison d'António da Fonseca à la Cathédrale où, par le ministère de Pierre Acarie, deux Judaïsants étaient « réconciliés » et deux Juifs étaient baptisés. Le principal « réconcilié » était Estêvão de Arês da Fonseca, né à Coimbra vers 1598 de Vicente de Arês Sodré, à demi « Nouveau-Chrétien », et de Maria de Fonseca. Par sa mère, Estêvão de Arês da Fonseca était apparenté à de nombreuses familles de la diaspora marrane. En effet, Maria da Fonseca était nièce de Jerónima (Rachel) da Fonseca, femme du célèbre médecin Elie de Montalto ; elle était cousine germaine de Lopo Ramirez (alias David Curiel), de Duarte Nunez da Costa (*alias* Jacob Curiel), de Luisa de Fonseca (femme du Marrane rouennais António de Cáceres), de Beatriz Henriquez

1. Archives Nationales de Paris, V⁶ 90, n° 41.

2. Un imprimé contenant la traduction espagnole de la requête de Diego de Cisneros se trouve dans le fonds *Inquisición* de l'*Archivo Histórico Nacional* de Madrid, *libro* 292, f. 197-198.

(femme d'un autre Marrane de Rouen, António Rodriguez Lamego), etc. Maria da Fonseca avait été arrêtée par l'Inquisition avant le « pardon général » de 1605 ; son père, Tomas da Fonseca, avait réconcilié le 21 juin 1604. Aux alentours de 1620, un grand nombre de membres de la famille d'Estêvão de Arês da Fonseca (y compris le célèbre professeur António Homem, le « *preceptor infelix* » des annales coimbroises) furent emprisonnés par le Saint-Office. Le 15 janvier 1621, Estêvão était arrêté à son tour à Lisbonne et le 16, il commençait sa « confession ». Plus tard, dans ses dénonciations à l'Inquisition espagnole, il prétendra qu'en 1621 il ignorait tout du Judaïsme et qu'il avait confessé des « crimes » imaginaires pour avoir la vie sauve. Quoi qu'il en soit, il fut réconcilié dans l'autodafé du 28 novembre 1621[1].

Il se rendit ensuite à Séville, puis à Bayonne, et à Bordeaux, et finalement à Amsterdam où il se fit circoncire. Pendant un an, il fréquente les communautés juives d'Italie et de l'Empire ottoman, en particulier celles de Livourne, Venise, Trapana et Salonique. Il revint ensuite à Amsterdam, d'où il eut l'occasion de faire en 1631 un voyage à Rouen qui lui permit de judaïser avec ses parents installés dans la ville, principalement avec les familles d'António de Cáceres et d'António Rodriguez Lamego. Au contraire de la plupart des Marranes renégats qui aimaient raconter longuement aux Inquisiteurs les crises spirituelles qui les avaient ramenés à la foi catholique, il ne fournit aucune explication sur la décision qu'il prit, en 1633, de venir se « réconcilier » à Rouen avec l'Église Catholique. Il emmena avec lui sa concubine, Madalena da Cunha, un fils qu'il avait d'elle, Isaac, et un jeune juif, né à Venise, Manuel Valencin. Isaac fut baptisé sous le nom de Vicente et confié aux soins de ses parrains, Diogo da Fonseca de Olivedo et Mónica da Cruz (femme d'António Rodriguez Franco) et Manuel Valencin, également baptisé, prit le nom de João (ou Manuel) da Costa. Nous retrouverons bientôt Estêvão de Arês da Fonseca.

L'atmosphère de Rouen dut, cependant, paraître désagréable aux dénonciateurs, puisqu'au mois de novembre 1633, Diego de Cisneros s'embarquait pour l'Espagne en compagnie d'António da Fonseca, du fils et de la nièce de ce dernier, João [Henriquez] da Fonseca et Grácia da Fonseca, ainsi que de Francisca Saraiva, fille de Paulo Saraiva. Ce premier groupe devait être rejoint en Espagne par Paulo Saraiva lui-même, Simão Lopez Manuel, António da Costa de Paz

1. Archives Nationales de la Tôrre de Tombo à Lisbonne, procès de l'Inquisition lisboète, nº 3.070.

et Pedro Fernandez Correa. Avec le départ définitif des principaux dénonciateurs de 1633 (seul Simão Lopez Manuel devait retourner dans la ville), la communauté marrane de Rouen retrouva la paix et la sécurité.

Les conséquences du grave procès rouennais de 1633 furent extrêmement importantes en France et en Espagne.

En France, ce fut la confirmation de la politique d'accueil des Marranes péninsulaires, politique fondée sur une équivoque juridique voulue par les gouvernants français. Comme le souligne la note trouvée dans les papiers de Sauval, une issue différente du procès de Rouen eut entraîné certainement, avec la condamnation des Judaïsants, l'extinction des établissements marranes en France. L'hypocrite décision du Conseil du Roi du 30 juin 1633 en assura le maintien et découragea généralement d'éventuels dénonciateurs, mais cela au prix d'une équivoque juridique, la même d'ailleurs que l'on trouve dans les lettres patentes de 1550 : la France accueillait officiellement dans la personne des « Nouveaux-Chrétiens » péninsulaires de bons catholiques qui n'avaient d'autre particularité que d'être d'origine juive. En théorie, ces « Nouveaux-Chrétiens » étaient passibles des peines les plus graves lorsqu'ils se livraient, au su de tout le monde, à la pratique chaque jour plus complète du crypto-judaïsme. Il est tout à l'honneur de la population, du clergé et des gouvernants de la France du XVIIe siècle, de constater que cette menace théorique ne se concrétisa dans les faits qu'*une seule fois :* à Toulouse, en 1685[1]. Il est cependant possible que, lors du choix que devaient faire les Marranes entre les avantages économiques des ports français et les aléas d'une situation juridique équivoque, un assez grand nombre d'entre eux aient été amenés à préférer des villes telles que Amsterdam, Hambourg ou Londres, dans lesquelles la pratique du Judaïsme était officiellement autorisée.

En Espagne, les conséquences du procès rouennais de 1633 ne furent pas moins graves. De retour dans leur pays, Juan Bautista de Villadiego et Diego de Cisneros organisèrent avec l'aide de « Nouveaux-Chrétiens » catholiques de Rouen d'abord, puis de Bordeaux, d'Anvers et d'ailleurs, un véritable service de dénonciation et d'espionnage des Marranes et des Juifs de toute l'Europe. D'énormes dossiers furent constitués qui nous permettront, lors de leur publication, de fournir un tableau riche en détails de la vie des communautés marranes et juives d'origine ibérique à partir de 1633. Les

1. Voir notre article *Les Marranes* in *Revue des Études Juives*, t. CXVIII, 1960, p. 64, n. 2.

constants voyages en Espagne des Marranes et des Juifs devinrent beaucoup plus dangereux, et les pertes humaines ou économiques auraient été rendues encore plus sévères par ce service d'espionnage si l'Inquisition espagnole avait fait preuve d'une efficacité (et d'une cruauté) aussi grande que celle de l'Inquisition portugaise à la même époque.

Sur l'importance des pertes initialement provoquées par l'action de Villadiego et Cisneros, nous avons deux témoignages concordants, bien qu'émanant des deux camps opposés.

Le 23 février 1638, Alphonse de Lopez, dont nous avons vu l'action décisive en faveur des Marranes rouennais, écrivait de Paris au Cardinal de Richelieu :

« L'ambition et tirannie d'Espagne monte à un tel point que de nouveau l'Inquisition a ordonné d'arrester tous les effectz des Portugais qui demeurent en France, ce qui a esté exécuté et ont confisqué cinq milions que ceste dernière foire apportait de marchans portugais qui demeurent aux Indes et autres endroitz. Il y a Portugais de Bourdeaux qui y est pour trente mil escus d'interest, et autres de Paris, Rouen et Nantes calcule *(sic)* qui y perdent cinq cens mil escus depuis un an. Et que quelques Portugais de Rouen mal intentionnés ont donné les advis, ayant envoyé les marques des balotz en Espagne, et ont pris de[s] letres, que gardent, de Portugais de Bourdeaux et d'autres qui méritent d'estre punis ; puisqu'ils font confisquer les biens de ses parents et compatriotes qui sont subjects de Sa Majesté pour donner leur bien au Roy d'Espagne[1]. »

Et, postérieurement à 1647, Jerónimo da Fonseca, fils d'António da Fonseca et frère du licencié João [Henriquez] da Fonseca, le véritable organisateur de la mission en France de Juan Bautista de Villadiego, pouvait écrire fièrement dans une requête au Roi d'Espagne :

« Que de renseignements sur les bons [« Nouveaux-Chrétiens »], permettant de les bien traiter et de les récompenser, et sur les mauvais, pour les punir, n'a-t-on pas obtenu à la suite de cette mission ? Que de biens de Juifs n'a-t-on pas confisqués ? Que d'arrestations n'a-t-on pas opérées ? Quelles cautèles et ruses avec lesquelles [les Juifs] négociaient en Espagne à partir des royaumes rebelles et ennemis n'a-t-on pas connues et pénétrées ?[2] »

1. Archives du Ministère des Affaires Étrangères (à Paris), *Correspondance politique*, Portugal, Supplément I, f° 206.

2. « Que noticias de buenos para tratarlos y premiarlos como a tales, y de malos para castigarlos, no resultaron della ? Que de haziendas de Judios no se

Cependant, l'expérience devait prouver que les dénonciateurs « nouveaux-chrétiens » réfugiés en Espagne avaient misé sur le mauvais tableau. Malgré d'innombrables mémoires et requêtes, ils attendirent vainement de l'Inquisition et de la Monarchie espagnoles les récompenses qu'ils étaient en droit d'espérer : entraînés dans la décadence économique de l'Espagne après 1641, ils finirent leurs jours dans la misère. Quant aux Marranes, après les énormes pertes du début, ils réussirent à trouver des parades efficaces aux poursuites inquisitoriales, reprirent leur commerce clandestin avec l'Espagne et rétablirent en général leur situation économique.

*
* *

Pour achever d'éclairer l'origine du manuscrit de João Pinto Delgado que nous éditons partiellement, il ne nous reste plus qu'à retracer la fin des tribulations de la famille de cet auteur.

Dès la première alerte de 1633, João Pinto Delgado et son père, Gonçalo Delgado I, s'étaient enfuis de Rouen et, par Paris, avaient gagné Anvers où la famille conservait des attaches. Le frère de João, Gonçalo Delgado II, resta à Rouen et réussit à pénétrer dans la maison qu'habitaient son père et son frère pour brûler des livres et des papiers compromettants. Il est le seul membre de la famille mentionné dans l'arrêt et la « commission » qui acquittèrent les Judaïsants.

Comme l'affaire de Rouen s'était ébruitée jusqu'à Anvers, João Pinto Delgado et Gonçalo Delgado I demandèrent à Gonçalo Delgado II d'obtenir des certificats attestant leur vie catholique en Normandie. Gonçalo Delgado II s'adressa au curé de sa propre paroisse (dans laquelle son père et son frère n'avaient jamais habité), Robert Bernard, qui n'hésita pas à fournir des certificats de complaisance. L'Official d'Anvers, éprouvant des doutes sur la valeur de ces certificats, écrivit à son collègue de Rouen, Pierre Acarie. Ce dernier dans de longues lettres accompagnées de copies de documents, mit au courant l'Official et le Vicaire Général d'Anvers de ce qui s'était passé et de la véritable attitude religieuse des « Nouveaux-Chrétiens » de Rouen réfugiés à Anvers[1].

confiscaron ? Que de prisiones no se hizieron ? Que de cautelas y trazas suyas, con que negociavan en estos reynos desde los rebeldes y enemigos, no se supieron y alcanzaron ? » (Bibliothèque Nationale de Madrid, manuscrit nº 3.250, f. 51 vº).

1. Le texte des deux lettres latines de Pierre Acarie est imprimé par Cecil Roth, *Les Marranes à Rouen*, pp. 147-153. A noter que la première lettre

Concernant João Pinto Delgado, Pierre Acarie écrivait notamment :

« ...João Pinto [Delgado], emporté par l'erreur judaïque, a disputé avec quelques catholiques d'Espagne et de Portugal : il soutenait que le Christ Notre Seigneur ne pouvait à la fois être Dieu et Homme, il niait la divine Trinité ; il pratiquait les cérémonies de la Loi, il a appris ici de deux rabbins l'hébreu avec un très grand soin, il a communiqué par lettres avec des rabbins de Venise et d'autres synagogues. Les catholiques espagnols et portugais qui demeurent ici l'ont tous considéré comme un rabbin et un ministre de la religion juive. Il s'est efforcé de persuader les Portugais arrivant dans notre ville de passer de la foi du Christ à l'erreur judaïque. Certains, gagnés par ses artifices et sa doctrine empoisonnée, ont renié le Christ : par son action, il est arrivé que quelques-uns se sont enfuis vers les synagogues de Hollande et de Hambourg pour faire plus librement et plus purement profession de judaïsme. En particulier, il a envoyé Isabel Pereira avec ses trois fils les plus âgés « pour servir purement Dieu », comme il disait. Il annonçait aux Judaïsants les jeûnes, les néoménies et autres vaines cérémonies des Juifs, si bien que l'on a

n'est pas adressée au « Vicaire général du diocèse d'Anvers » et n'est pas du « 29 avril 1634 ». Elle ne peut être de cette date puisqu'elle commence de la manière suivante : *Litteras admodum Reverende Dominationis datas Antverpie 22 julii anni currentis accepi.* Dans une lettre adressée le 4 octobre 1929 par l'Archiviste Général du Royaume (Bruxelles) à M. Cecil Roth, que ce dernier a eu la grande amabilité de nous transmettre, ce dont nous le remercions vivement, il est dit de cette pièce qu'elle est « datée, sur le dos du 6 septembre 1633 ; dans l'acte, du 29 avril 1634 ». En effet, la première lettre de Pierre Acarie avait été adressée à l'« Official d'Anvers ». Par contre, la seconde, du 9 mai 1634, est adressée « Auberto Mireo Decano Antverpiensis ecclesie ». D'ailleurs, dans cette deuxième lettre Pierre Acarie précise : *cetera que ad suspectorum de judaismo in hac civitate negotium pertinent cognoscet admodum R.D.V., tum ex litteris olim a me scriptis ad Reverendum officialem Antverpiensem, tum ex sententia commissariorum regiorum quam « salvaguardiam » appellant, tum ex arresto privati et sanctioris regni consilii per quod datis pecuniis totum negotium compositum est, quorum omnium exemplaria fideliter transcripta mitto ad admodum R. D. Vestram...* L'ordre chronologique de la correspondance doit donc être établi comme suit :

22 juillet 1633: lettre (non conservée) de l'Official d'Anvers à Pierre Acarie ;
6 septembre 1633: réponse de Pierre Acarie à l'Official d'Anvers ;
entre le 6 septembre 1633 et le 29 avril 1634: lettre (non retrouvée) du Doyen de l'Église d'Anvers et Vicaire général de l'Archevêque d'Anvers à Pierre Acarie ;
29 avril 1634 : copie de la lettre de Pierre Acarie du 6 septembre 1633 établie à Rouen à l'intention du Doyen ;
9 mai 1634: lettre de Pierre Acarie au Doyen de l'Église d'Anvers et Vicaire général de l'Archevêque d'Anvers.

A noter encore que la plupart des pièces contenues dans la liasse 924 *bis* de l'Office fiscal de Brabant sont des copies authentiques exécutées par le notaire *Jacobeus, graphiarius Curie spiritualis Antverpiensis.*

remarqué que les suspects du judaïsme, avant son arrivée dans notre ville et après son départ, pratiquaient avec moins de zèle leurs vaines cérémonies. Les Catholiques le soupçonnent d'avoir été circoncis parce que les Judaïsants l'invitaient toujours à leurs noces et à leurs cérémonies funèbres. Lorsque Mantoue fut prise, on le vit réunir pour les Juifs fugitifs de très grandes sommes d'argent ; il soutenait avec de l'argent recueilli les Juifs de Hollande, de Livourne, de Venise et des autres synagogues qui passaient par ici, de telle sorte que les vrais Catholiques le considéraient comme la cause principale de la propagation du judaïsme dans notre ville.. ».

Si l'on compare cette diatribe de Pierre Acarie avec les dénonciations de Cisneros et des « Nouveaux-Chrétiens » catholiques de Rouen, on constate que l'Official chargeait exagérément la personne de notre auteur, dans le but évident de lui attirer des ennuis à Anvers. Certes, il n'y avait dans la communauté marrane de Rouen aucun personnage d'une envergure intellectuelle comparable à celle de João Pinto Delgado, mais le manuscrit que nous éditons prouve qu'à l'époque il n'était pas encore circoncis et que son autorité spirituelle ne pouvait être qualifiée de rabbinique. En réalité, on croira davantage que, comme l'affirmait Diego de Cisneros, Français et Péninsulaires de Rouen considéraient António de Cáceres comme le « Pontifex Judaeorum » de la ville. Dès 1616, lorsque la « Sainte Compagnie pour la concession de dots aux orphelines et demoiselles pauvres » d'Amsterdam décide d'avoir des correspondants à l'étranger, c'est António de Cáceres qui est nommé pour Rouen[1].

La délicate situation des Delgado à Anvers devait être encore aggravée par l'arrivée dans le port de l'Escaut d'Estêvão de Arês da Fonseca accompagné de Manuel Valencin. Les Marranes d'Anvers, au premier rang desquels se trouvaient João Pinto Delgado et son père, s'efforcèrent de reprendre en mains les deux Juifs réconciliés ou baptisés à Rouen le 28 août 1633. Ils réussirent en ce qui concerne Manuel Valencin qui regagna la communauté juive d'Amsterdam d'où il s'embarqua pour le Brésil hollandais. Mais ils échouèrent complètement en ce qui concerne Estêvão de Arês da Fonseca qui, non content de rester Catholique, dénonça les Marranes aux autorités politiques et ecclésiastiques d'Anvers. Il offrit même de dénoncer à Madrid les entreprises politiques et les « crimes » religieux de tous les Marranes et Juifs d'Europe qu'il avait connus au cours de ses pérégrinations à travers la diaspora sefardie. Ces offres

1. *Geschiedenis der Joden in Nederland* onder redactie von Dr. Hk. Brugmans en Drs. A. Frank, t. I (Amsterdam, 1940), p. 222.

de services furent acceptées, et il reçut des subsides et un sauf-conduit pour se rendre dans la capitale espagnole. Nous consacrerons bientôt un volume aux dénonciations (contre plus d'un millier de personnes) d'Estêvão de Arês da Fonseca, de loin sans doute le plus ignoble délateur qu'enregistrent les annales des Inquisitions péninsulaires.

Les dénonciations auprès des autorités d'Anvers ne semblent pas avoir donné de résultats, mais les Delgado durent juger dangereuse leur situation dans la ville. João Pinto Delgado se rendit le premier à Amsterdam pour accomplir le pas décisif, sans doute en 1634, et il fut bientôt rejoint par son père. A Amsterdam, il sera connu comme Mosseh Pinto, Mosseh Delgado ou Mosseh Pinto Delgado.

Dans les années hébraïques 5396, 5397 et 5400 (environ 1636, 1637 et 1640) Moseh Pinto Delgado sera un des sept *Parnassim* du *Talmud Thorah*, la grande institution juive d'enseignement d'Amsterdam à laquelle fut adjointe le 18 juillet 1637, la confrérie *'Ets-Ḥayyim* chargée de favoriser les études des enfants pauvres ou méritants de la communauté. Dans la liste des confrères pour l'année 1637, le nom de Mosseh Delgado est situé non loin de celui de Michael Espinosa et du fils de celui-ci, Baruch Espinosa[1]. A Amsterdam, Mosseh Pinto Delgado contribue par des poésies laudatives à l'édition d'ouvrages de ses confrères juifs Zacuto et Menasseh ben Israel[2].

Le 15 décembre 1647, Isaac de Castro était brûlé vivant par l'Inquisition à Lisbonne. Né à Tartas en Gascogne, de parents marranes, il avait fait son entrée officielle dans le Judaïsme à Amsterdam en 1640. Il émigra au Brésil hollandais en 1641 et au mois d'octobre 1644 se rendit à Bahia, dans le Brésil portugais, peut-être pour raffermir la foi juive des Marranes de la ville. Arrêté par l'Évêque de Bahia et transféré dans les cachots de l'Inquisition de Lisbonne, il refusa d'abju-

1. M. C. Paraira et J. S. da Silva Rosa, *Gedenkschrift uitgegeven ter gelegenheid van het 300-jarig bestaan der onderwijsinrichtingen TALMUD TORA en ETS HAIM bij de Portug. Israël. Gemeente te Amsterdam*, Amsterdam, [1916], pp. 69 et 70 (dans la liste notre auteur est appelé « Moseh Pinto » en 5396 et 5397, et « Moseh Pinto Delgado » en 5400). La feuille contenant la liste des confrères d'*'Ets Ḥayyim* en 1637 est reproduite en photographie entre les pages 26 et 27 du livre d'A. M. Vaz Dias, *Spinoza Mercator et Autodidactus* (La Haye, 1932).

2. On trouve des poésies de notre auteur dans deux ouvrages de Menasseh ben Israel : a) *De creatione problemata XXX*, Amsterdam, 1635 (un *Madrigal* signé Mosseh Pinto) ; b) *De la Resurreccion de los Muertos*, Amsterdam, 1636 (un *Soneto* également signé Moseh Pinto) et dans un volume de Zacutus Lusitanus, *De medicorum principum historia*, tome III, Amsterdam, 1637.

rer le Judaïsme, comme le faisaient généralement les Marranes emprisonnés, et prétendit n'avoir jamais été baptisé. L'Inquisition refusa d'admettre ce dernier point (qui eut mis Isaac hors de sa portée) et bien qu'elle n'eut pas la preuve formelle de son baptême, elle le condamna à être brûlé vivant comme apostat impénitent[1]. Le martyre d'Isaac de Castro souleva une profonde émotion dans le monde sefardi et M. Cecil Roth a trouvé en Amérique un volume d'élégies manuscrit (peut-être copié d'un imprimé) célébrant la mémoire du héros de la foi juive : l'une de ces poésies a pour auteur Mosseh Pinto Delgado[2].

Enfin, dans les Archives de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam est conservée la copie de l'inscription placée sur la tombe de l'ancien Marrane :

S[epultur]a
do virtuozo varão
Moseh del Gado
que foy apanhado
a seus povos em
3 de Tebet A° 5414
[= 23 décembre 1653]

* * *

III

Notre édition partielle

Pour notre édition partielle nous avons retenu les parties autobiographiques du manuscrit qui sont capables de nous faire pénétrer dans le secret de l'âme marrane, c'est-à-dire :

a) les seize premiers feuillets du manuscrit[3] ;

1. Voir Arnold Wiznitzer, *Isaac de Castro, Brazilian Jewish Martyr* in *Publications of the American Jewish Historical Society*, vol. XLVII (1957), pp. 63-75.

2. Nous remercions vivement Mr. Cecil Roth de nous avoir signalé cette découverte dans une carte du 13 juin 1958 et une lettre du 12 décembre 1959.

3. Cette partie du manuscrit a certainement été rédigée après le début de l'année 1634 puisque João Pinto Delgado sait qu'une fraction des dénonciateurs de 1633 a quitté Rouen pour l'Espagne où ils poursuivent leurs délations. Deux interlocuteurs sont désignés par leur nom :

a) *Aaron Cohen*, qui fut un des délégués de la synagogue *Neve Šalom* lors des réunions de 1638-1639 qui devaient aboutir à l'unification des congrégations juives d'Amsterdam. A. Cohen était trésorier de la confrérie *'Ets Ḥayyim* en 5402 (= 1642). En 1650, un dénonciateur (João de Aguila) déclarera de lui :« Simão

b) un fragment qui va du f. 40 au f. 45 et qui contient une poésie satirique écrite à Rouen et un poème (que João Pinto Delgado considérait comme le meilleur de tous ceux sortis de sa plume) d'inspiration marrane ;

c) un fragment qui va du f. 47 v° au f. 49 contenant une poésie, également écrite à Rouen, où l'auteur invective un « Nouveau-Chrétien » nommé Garzon qui, après avoir professé publiquement le Judaïsme était venu se « réconcilier » avec l'Église Catholique dans la capitale normande.

Notre édition respecte l'orthographe du manuscrit, sauf en ce qui concerne les traces du *seseo* ou *ceceo* du Sud de l'Espagne (toutes les leçons non acceptées sont relevées en bas de page). Nous avons régularisé l'accentuation des prétérits, des futurs et de tous les mots qui pouvaient prêter à confusion ; la ponctuation et l'emploi des majuscules ont été rapprochés des usages modernes.

I. S. Révah
École des Hautes-Études
Paris

Correa, natural desta cidade de Lisboa, que por outro nome se chama Francisco Peres Caminha, e em nome de Judeu se chama Aaram Coem, summo sacerdote dos Judeos, mercador muito rico, que será de quarenta para cincoenta annos de idade, muito comprido, magro e preto... » (Archives Nationales de la Tôrre do Tombo, Procès de l'Inquisition de Lisbonne, n° 7.938, f. 10 v°) ;

b) *Mathatias Abrabanel*, sur lequel nous ne possédons pas d'autres renseignements et dont nous ignorons s'il appartenait à la famille Abrabanel *de Naarden* (plusieurs membres de cette famille furent enterrés dans le cimetière juif d'Ouderkerk). Si cette simple hypothèse s'avérait exacte, il pourrait s'agir de l'organisateur des « Entretiens de Naarden ».

AUTOBIOGRAPHIE DE JOÃO PINTO DELGADO

f. 1 Sigue desde la puerta de la ciudad populosa (que, tomando el nombre del Amster, hizo[1] bolar su nombre en lo mas remoto de la tierra, sacudiendo el yugo del fiero Leon, primer enemigo del otro que escogieron los mas valerosos descendientes del Patriarca santo ; la qual, opuesta a sus ambiciosas garras, le quitó dellas parte de lo que el monte de Potosi, abierto

1. *hiso*.

por mil lados, ofrece a sus cudiciosos peregrinos, no escapando los mas excelentes olores del nacimiento del sol, ni donde la caña venció la dulçura del trabajo de las abejas) un camino mas horrido que deleytoso.

Porque, por un lado, bramando el Occeano, toro agarrochado, echando a los ayres blancas y espantosas espumas, se le opponen murallas de tierra, travados gruessos arboles con planchas de yerro para poder (y aun apenas) contrastar el furor de las ondas deseosas de cubrir la tierra que a su despecho se goza ; y, por la otra, campinas de continua yerva para el sustento de los animales de cuyas ubres se coge el mayor y mas delicado sustento.

Deste, continuando por breve espacio, que apenas llega a seis millas, aparece una villeta (Troya, un tiempo, del Alba Agamenon, pues, passando sus moradores a hilo de espada, ardieron los cimientos asta de sus murallas) alegre por las vistas de mar y tierra, con algunos pequeños y deleytosos rios obrados por artificio, entre jardines cultivados segun la calidad del ayre que ni todo sufre.

A un lado deste sitio habitava un varon, moço en años,// f. 1 v°
viejo en prudencia, cuyos exercicios, mas divinos que humanos, le avian arrebatado a la contemplacion de lo superior en tanto grado que lograva las horas en todo lo que aprovecha despues de las ultimas. Besavan[1] las orillas del pequeño riachuelo su casa por un lado ; por el segundo se dilatava un jardin de varias y deleytosas frutas, flores y yervas olorosas ; y por el tercero un bosque de sombrios arboles ; y en el ultimo, que mirava hazia la parte de la mar, una hermosa galeria, centro de los santos y maestros libros de cuya dotrina se alcanzan[2] tesoros inestimables. La compañia era la que convenia para su terrestre felicidad.

En aquella misma parte decretó una sala donde assistia continuamente una lampara que, alumbrando un almario de hebano con colunas de bronze, era archivo del Sagrado Pergamino y tesoro de la Divina Ley dada en Sinai ; y, alrededor, varios payneles de arboles y frutos representando cada qual los misterios que se encierra[3] en ellos ; y, en lo baxo, assientos que servian para los que, con el continuo exercicio de tres vezes[4] al dia, alabavan a su Criador en aquel suave canto que penetra asta la silla de la honra. En el medio, un tabernaculo donde se depositavan las sagradas correas de cabeça y braço, manto candido, y libros con que se moderan las penas de la falta del Santo Templo, dos vezes abrasado[5]

1. *bezavan* 2. *alcansan* 3. *ensierra* 4. *veses* 5. *abrazado*

por sacrilegas manos, o por mejor dezir, por peccados de sus mismos habitadores.

Continuavan alli varios ingenios, o para deleytarse en aquella delicia celestial, o para exercitar la sciencia que aprendieron entre la poca luz del miserable cautiverio, siempre temblando, siempre con el temor de la espada
f. 2 contraria que le amenaza y, sobre muchos des-//cargando, sirven de acrescentar materia a las para algun tiempo vengadas cenizas.

A la fama desta felicidad llegó un Peregrino, llamado Moseh, que, saliendo de la inmundicia gentilica, venia a gozar del deleyte de la congregacion de sus deseados compañeros, admitidos de la benignidad de aquellas gentes en quien infundió la Eterna Sciencia un animo compassivo para merecer las prosperidades que adquiere de la caida del malino Esau, enemigo de la escogida casa de su hermano en odio de la hurtada bendicion y venda de la primogenitura, que, un dia, siendo estopa, le consumirá la flama del Patriarca, de que apenas le quedará la ceniza[1].

En esta, pues, casa de campo se juntavan, en aquellos felices dias, algunos que venian a gozar de la amenidad del tiempo y suavidad del ayre que, templado en verano, no offende su calor. Despues de admitido el Peregrino con afable y cortés respeto, a la hora que el sol se escondia en el proximo orizonte, tratando de ofrecer las primicias del alma a la Divina Mano con las alabanças de Su Santissimo Nombre, y puestas las mesas[5] para acudir con la forçosa porcion a la debilitada naturaleza, bendiziendo en el pan y vino a su Criador y al que lo concedió despues de gustado, levantadas las mesas[2], dixo el dueño :

« Señores, mal dixe, *siervos* devria dezir, pues no ay hijos de Adan a quien mejor convenga el nombre, si desde el principio lo fuimos de un rey y pueblo tirano y, apiadandonos la Misericordia Celestial, nos sacó de su mano y nos bolvió a la Suya con el mismo nombre, si pero esta servidumbre se bolvió en imperio, y al presente soportamos el yugo aun de la mas vil y barbara gente.

Desde el dia que elegí este apazible y retirado lugar para
f. 2 v° la contemplacion // y exercicio de nuestra Santissima Ley asta el presente no me allé cercado de mas ocasiones de poder manifestar el deseo que tenia de ver presentes tantos y tan escogidos ingenios, y dotados de tanta sciencia y temor divino, donde podremos con discursos entretener las horas que buelan para que, gozando el alma de aquel licor y maná

1. *cenisa* 2. *mezas.*

suavissimo, quede a la posteridad memoria de semejante elecion y motivo a los descuydados de seguir igual intento, que, olvidados de la luz del sol con la niebla del humano interés, quedan engolfados en el pielago de sus miserias. Y assi, para principio de lo propuesto, sea esta noche del Peregrino que, discursando en el caso de su vida, seguirán los demas los puntos que en la noche de antes se propusieren, para que representemos en esta consideracion alguna centella de aquel Infinito Resplandor, fuente de todos los bienes ».

Levantado el Peregrino, y hecha su reverencia, bolviendo a sentarse, dixo :

« Aunque el renovar tormentas passadas es bolver a exprimentarlas de nuevo, porque, sintiendo el coraçon por la imaginativa aquel rigor que se le representa, queda tan absorto que duda si, por ventura, aun está sujeto al mismo daño ; todavia, dos no pequeñas razones echarán de si este temor : la primera, la obligacion de la obediencia, de mayor grado que el sacrificio ; y la segunda, que, despues de passadas las sombras de la noche, queda el sol con mayor luz, no en realidad, mas por causa de la privacion ; y aquellas especies tenebrosas que assistian en los ojos, buelto aquel resplandor, lo juzgan por mas eficaz.

Diré, con la brevedad possible, que, junto de la orilla del Occeano que por la parte de la Lusitania confina con la Andaluzia, yaze la tierra que fue cuna a mi nacimiento,// f. 3
donde, despues de llegar a edad de discernir lo bueno de lo malo, me pareció el sitio humilde y peligroso a mis pensamientos. Humilde, por el poco exercicio de bien empleadas horas que se gastan en el exercicio de las sciencias ; y peligroso, por aver ya mis progenitores plantado en mi alma los arboles de la Santissima Ley, de que tardaron los frutos en quanto vedó la *orlá* o cerramiento[1] dellos el tocarlos para sustento. Aquel ansioso cuydado que apretava mi espirito hazia juzgar todo lo demas por diferente de lo que era, dissimulando timidos desengaños con engañosas aparencias por dar color a toda sospecha de la qual se forma averiguacion para seguirse la pérdida de los tres mayores bienes del mundo. *ss.* la honra, la vida, la hazienda.

No llegava mi edad al quarto lustro, quando, caminando para la ciudad de Ulisses (como algunos), no sin intento de habitarla, lo encontró la continua guerra de humores alterados con el clima en algo diferente que me obligó a bolver al natural, aunque poco deseado. De alli mis padres, deseosos de buscar nueva habitacion donde exercitar lo que

1. *serramiento*

conocian, me hizieron acompañarle[s] a la misma ciudad, y della, passando no largos tiempos, se embarcaron para el pais de Brabante y del al de Francia donde, habitando algunos años, les vine a buscar, offendido de muchas sinrazones y obligado de la razon de seguirles.

Y antes de salirme della, considerando en aquella maldita casa, ruina de tantos miserables, aunque talvez despertadora de olvidados, resuscitando los muertos en el credito de la Divina Ley que el temor y negligencia de padres bolvió en olvido, y poniendo los ojos en aquella casa, diré lo que
f. 3 vº escreví, si la memoria lo retiene : //

Aqui está la infame puerta,
la del olivo y la espada,
para salir tan cerrada[1]
y para entrar tan abierta.

Si en ti la paz se destierra,
no eres del ramo capaz,
porque uno promete paz
y el otro executa guerra.

Recoge, o nave, a Sodoma ;
solo a su complice embarca ;
que, como no eres el Arca,
no ay que esperar la paloma.

Mancha tu cuchillo fiero
y quede pendiente aqui,
quedará la insignia en ti
como blason[2] verdadero.

Y, tu, el mas fiero Leon,
que matas quien no te offende,
por mano de Quien te entiende
tendrás la satisfacion.

Y aunque nace tu alegria,
viendo a tantos perecer,
si a muchos lo hiziste[3] ver,
tanbien as de ver tu dia.

Si nuestro peccado obliga
a sufrir tanto rigor,
considera que el Señor,
si dissimula, castiga.

1. *serrada* 2. *blazon* 3. *hisiste*

Si parece que se olvida
de castigar su enemigo,
es solo porque el castigo
[h]a de ser mas que en la vida.

Si tu arrogancia se alaba
del mal de tantos, advierte
que a ti comiença en tu muerte,
y al otro en ella se acaba.

El ruïdo no pequeño
de tristes lamentaciones,
como süaves canciones,
te lisongean el sueño.

Despiertas a sus cadenas,
ries si les ves llorar,
es tu gusto su pesar[1],
tu refrigerio sus penas.

Tienete el odio tan ciego
que, sin ver lo que se advierte,
pides que no den la muerte
a quien tu soplas el fuego. // f. 4

Con esto encubrir pretende
tu maldad su fuerça grave ;
si quien no entiende lo save,
que sabrá Quien todo entiende ?

Hurtas la luz a los ojos,
y todo es escuridad ;
que quien niega la verdad,
que puede dar sino antojos ?

Porque el Cielo mas se indine,
fabricaste tu palacio
donde diste un breve espacio
para que el cuerpo se incline.

La donzella, entre el tormento,
estando en la vida incierta,
medio viva y medio muerta,
responde a tu pensamiento.

1. *pezar*

Y entre penas y entre engaños,
su temor no perdonó
al padre que la engendró,
quanto y mas a los estraños.

Niegas la vida a quien niega,
y el que confiessa y se olvida,
sin ver remedio, su vida
entre las llamas entrega.

No basta ver que sudó
el pobre con lo que vives,
pues lo que ganó recives
y coges lo que él sembró.

Quien como idolatra yerra,
goza las glorias del suelo ;
quien pide refugio al Cielo,
quieres que muera en la tierra.

Como es antigo adorar
los dioses que fabricaste,
en essa ley que inventaste
piensas el mundo enredar.

Ya tanto leño no encierra[1]
el bosque en sus verdes plantas,
ni produze piedras tantas
para tus dioses la tierra.

Hazes veynte y hazes diez[2],
y no puede hablar ninguno ;
quien dize que tres son uno
dirá que veynte son tres.

Tu cuenta es un impossible,
y en esso estriba tu fee,
diziendo : « Lo que no sé,
f. 4 vº esso es a Dios lo possible ». //

Pero si dize : « Soy Yo
quien soy, y siempre he de ser,
no ay otro Yo, ni mi ser
en otro alguno se vio ».

1. *ensierra* 2. *dies*

Que avrá de dizirte mas,
aunque la tierra se abra,
que no puede Su Palabra
un punto bolverse atrás ?

Y esse blanco donde para
tu adoracion infernal,
el ser de tu natural
y tu ignorancia declara.

Que solo en palabras dos,
por boca de un hombre injusto,
piensas que vendrá a tu gusto
del Trono glorioso Dios.

Como estuviera el Señor
entre los labios de un hombre,
si aun no quiere que Su Nombre
lo pronuncie el peccador ?

Ah necio del que no advierte
que es locura nunca oyda
pensar que Quien da la vida
podrá padecer la muerte !

Que, quando ya se ofendiera
de errores del mundo inmundo,
con un *fiat* hizo el mundo,
con otro lo deshiziera.

De Su honra el santo zelo
los montes hará temblar,
quando empiece a castigar
los olvidados del Cielo.

Por Si, por Si lo [h]a de obrar
y por Su renombre santo,
y Quien solo puede tanto,
solo se deve adorar.

Que la gloria y el loor
de la boca de Su hechura
no se deve a la criatura,
deviendose a su Criador.

Ay de ti, fiero Esahu,
de quien la virtud no escapa,
como as de asirle[1] la capa
a quien la tomaste tu ?

1. *azirle*

Ya que con justa razon
a tu padre no heredaste
y por el manjar trocaste
del Cielo la bendicion.

Paja serás aquel dia
que la casa de tu hermano
pondrá fuego con su mano
f. 5 a quien a su sangre ardia. //

Los desterrados vendrán
al nuevo Templo a bivir,
y a quien hizieron servir
tus reyes le servirán.

Entonces tu confusion,
que mal agora lo advierte,
[h]a de ser tu misma muerte,
y muerte sin redempcion.

Verás como siempre fuiste
a quien sus idolatrias
se acrescientan con los dias,
y en ellos el sol perdiste.

Tienes ojos y no ves,
sin oyr tienes oydo,
eres idolo dormido
que no anda y tiene pies.

Aflige al que has afligido,
al que a Dios conoce abrasa[1],
que de otra mas fuerte brasa[2]
será tu reyno offendido.

Empieça uno y otro robo,
y sigue el mayor rigor,
porque no duerme el Pastor,
aunque va matando el lobo.

Parecete descuydado
en soportar tanta injuria ;
ay de ti, quando Su furia
muestre qual es Su cayado !

1. *abraza* 2. *braza*

Pedirás socorro en vano
a tus dioses, o gentil :
si David mató diez[1] mil,
que hará del Señor la Mano ?

Y tu, Pueblo, que provaste
del Dio la piedosa vara,
buelve, buelve a Quien te ampara,
pues te escucha y no llamaste.

No mudes el coraçon
de tu escudo y de tu Rey,
sea tu objecto Su Ley
y tu vida Su razon !

Sigue Sus santos precetos
que, en medio los esquadrones
y entre rabiosos leones,
as de alcanzar[2] tus efetos.

No te olvides del lugar
donde holocausto ofrecias,
lunas y pascuas hazias,
y ofrendas en santo altar.

Y, aunque se alexó de nos,
por nuestro error, no te assombre :
porque los lejos del hombre
muy cerca son para Dios. // f. 5 v°

La diestra se olvida aquel,
Jerusalen, que te olvida !
Falte a sus años la vida
a quien te escoge, o Babel !

Tomando instrumento alli,
la voz, entre pena tanta,
se le pegue a la garganta,
quando cantare de ti !

Y el justo Cielo le ampare
si, movido del dolor,
a tus hijos, con rigor,
en piedras despedaçare.

1. *dies* 2. *alcansar*

Sagrada Jerusalen,
dulce bien, dulce memoria,
viva en nos, sino la gloria,
la memoria de tu bien !

Contemple mi pensamiento
siempre en ti y en tu grandeza,
porque la humana riqueza
es oja que lleva el viento.

Jamás irán mis engaños
tras el dia de plazer,
que, al fin, el anochecer
cierra la cuenta a los años.

Mil vezes dichoso aquel
que, en medio de su aflicion,
le ofrece al Dio de Sïon
que no desprecia a Israel.

Y en este confuso mar,
do tanto baxel se anega,
al puerto dichoso llega
donde se avrá de salvar.

Y de los Reyes el Rey
solo teme y solo adora,
que fue, será y es agora :
un Dios, un Pueblo, una Ley.

O dichoso el que confia
y que firmamente espera
la Palabra verdadera
que está señalando el dia,

Que siempre dio su lugar
a la Ley de Dios su pecho ;
que Ley que Su dedo ha hecho,
que mano podrá borrar ?

Acude, o Señor, te ruego ;
acude a la pena grave !
Sepa el mundo, si no save,
que puedes mas que su fuego.

No desempare Tu Mano
quien Tu Nombre Santo invoca ;
quedará como una roca
f. 6 a las olas del tirano. //

Y, en tanto, entre las tinieblas,
vea el sol de Tu Verdad ;
que, adonde todo es maldad,
que puede aver sino nieblas ?

Acabó el Peregrino su discurso, quando Aron Cohen dixo :

« Bien se permite a quien no sabe de la cosa el perguntarla a quien la exprimentó ; aunque muchas cosas (o quasi todas) se dexan facilmente entender, aun de quien no lo vio, otras se dificultan, y assi estimaré saber que insignia de justicia es essa que está en la puerta ».

A quien respondió :

« Las armas que tiene, o insignia, es un olivo y una espada, para dar a entender con aquella engañosa aparencia que no offende la espada al pacifico, pues se da paz a quien la pide, o misericordia ; siendo tanto a lo contrario que los que padecen mas son los que merecen aquella pena menos, no sin particular misterio divino : pues dello se sigue el considerar que aquellos están mas seguros que mas se acercan a la divinidad. Porque, como alcanzan[1] lo que deven seguir, tambien lo hazen de lo que deven huyr, y con aquella luz penetran los lazos que les arman aquellos asechadores que con mil inbenciones procuran la ruina deste miserable Pueblo. Y llega a tanto la fuerça de la Ley Santissima que asta a los que usan della por fraude aprovecha : pues los que, apretados, llegan al ultimo passo de perder la vida, sin esperança[2] de remedio humano, recorriendo al antidoto de su confission y mostrando que siguieron algun dia lo que confiessan, aunque no lo aya sido, quedan libres de la muerte, y tanto // f. 6 v°
menor es la pena quanto mayor fue la facilidad en confessarla.

Y la ligereza de la entrada y la dificuldad *(sic)* de la salida, quien no la sabe ? Pues lo que en uno se haze en un momento, el otro se haze en dilatados años. Esta será la causa de la exclamacion que, como la de Egipto, apressurará la venida de nuestro Resgatador : que si en una morian inocentes en el agua, aqui mueren unos y otros en el fuego ; si alli temian de que cresciendo en numero se juntassen a sus enemigos, aqui sin este temor trabajan solo por aniquilarlos y quitar su memoria de las gentes, sino es colgando los retratos de los que padecieron en los templos de sus idolos, para que unos y otros sean sus acusadores en la hora de la venganza[3].

Al fin, por no divertirnos en lo que merecia larguissimos discursos, bolviendo a declarar lo de Sodoma, quise[4] dezir

1. *alcansan* 2. *esperansa* 3. *vengansa* 4. *quize*

que, solo para castigar aquel delito, avia sido buena la instituicion de aquel tribunal donde se costumbra llevar semejantes delinquentes y, de alli, al suplicio merecido.

Pero, no siendo el Arca del Patriarca, donde se libraron solo los que lo merecian, no tenia que esperar que la simpleza de la paloma (que es la inocencia) truxesse aquel ramo sobre la puerta, como lo truxo la otra al Arca, pero espada, y mas espada, si, que esta es la verdadera insignia de su execucion.

El mas fiero leon, bien se sabe quien sea, pues él lo consiente, y aun da el fabor con su justicia (o injusticia) para que aquellos malditos ministros de Baal sangren las venas de otros, y no las suyas, pero, assi como los dioses de aquellos eran sordos, assi nuestros peccados dilatan el castigo. Ora,
f. 7 este // animal feroz, que representa su rey, lo haze tanbien a quien tiene el mayor poder en su lugar para quitar las vidas a tantos.

Este tal, o tales, piden a su rey que se aya con ellos benignamente, sin pena capital : lo que oyen todos o muchos pregonar por las vozes de sus predicadores o pregoneros. Y, el dia de antes, mandan ellos mismos hazer tantos fuegos quantos han de ser los que los an de exprimentar. O admirable estratagema ! O desatinado furor ! Que no se considere de que sirve aquel engaño : si para los hombres, si son juezes, como hazen a los otros juezes sus verdugos ? Si verdugos, como no miran que ay Juez en el Cielo que en todo está ?

Este palacio que se refiere es en la ciudad de Lisboa, junto d'aquellas malditas prisiones, para que mas offendiesse las orejas divinas la alegria de los canticos que en el se oyen, mezclados[1] entre las lamentaciones de los que continuamente suspiran.

Los generos de muertes son :

para los que niegan lo que le[s] imputan y estan convencidos por enemigos ;

la segunda, los que confiessan y no niegan ;

la tercera, si confiessan uno y niegan otro, olvidando el contestar con sus acusantes, que, o por olvido o por ser todo falso, no aciertan ; y de todas aquella es la mas fiera, que, confessando el Nombre Divino, no se le oponen terrestres inconvenientes ;

la quarta es de los que, confessando una vez y convencidos, los convencieron en otra ;

la quinta, los que ya dizen una cosa ya otra, no atinando a salir de aquel maldito laberinto.

1. *mesclados*

El blanco de la adoracion es aquel pan immundo, causa de tantas abominaciones ; aquel que, siendo tan ligero en las manos como en los efetos//, carga a sus fabricadores de la f. 7 v°
copia de tantos bienes : idolatria, la primera y mas superior de quantas huvo ; pues ninguna se ha visto en el mundo, por mas que la razon le desamparasse[1], que de materia (o materia y forma) se igualasse un ente [a] aquel Principio de todos ellos.

Paréceme que asta aqui huvo alguna causa de explicacion y assi guiando nuestro discurso :

Llegando a aquella ciudad, no meta de mis deseos, escala, si, para otros mayores, empeçó el cuydado a martillar, no en bronze, mas en cera, que peccados fueron endereçando asta la hora destinada. Y, por lo menos, servia de animar algunos pensamientos, no totalmente abrasados[2] del necessario zelo, creyendo que seria causa de alguna satisfacion, como se vio finalmente. Y, a la despedida de alguno que llevava el alma tras si, quedando solo el cuerpo capaz de sentimiento, me acuerdo que escreví assi :

Oveja que en nuestro error
fuiste olvidando tus años,
buelve, buelve a Sus rebaños,
porque te llama el Pastor !

Dexa el comun devaneo
entre la humana esperanza[3],
donde tan poco se alcanza[4],
aunque se alcance[5] el deseo.

Los bienes que, sin razon,
el hombre sigue engañado,
al cierto plazo llegado,
se buelven en lo que son.

Ligero viento es la vida,
la muerte bolando viene ;
mal haze quien se previene
al punto de la partida.

Dichoso quien escogió
de dos el mejor camino,
y el velo del desatino
la vista no le cegó.

1. *dezamparasse* 2. *abrazados* 3. *esperansa* 4. *alcansa* 5. *alcanse*

Dichoso quien, viendo el mar
subir las ondas al cielo,
no le consume el recelo
f. 8 de no poderse salvar. //

Vete al fin y, en compañia,
el bien que buscas te siga,
y tempestad enemiga
jamás te escurezca[1] el dia.

Parte entre nave contento,
sin el temor que desvela,
y un angel en cada vela
te sople süave el viento.

Siempre seguro el timon,
enfrene con señorio,
tan obediente el navio
como fuiste a la razon.

Jamás tu sueño interrompa
nautica voz vigilante,
ni viento ayrado te espante,
ni cuerda alguna se rompa.

Quando dichosa pisare[2]
tu planta el amado suelo,
cumplido el deseo, al Cielo
pide que el mio me ampare.

No me offendas con tu olvido,
que, al fin, es término indino
olvidar un peregrino
el que peregrino ha sido.

Que, si la noche mortal
no cierra a mi vida el dia,
la santa luz que te guia
será mi norte y señal.

Al fin, en llegando alli,
con el contento, que es justo,
salgan lagrimas de gusto,
sino salieren por mi.

1. *escuresca* 2. *pizare*

Y di : « Señor, pues que yo
en tal libertad me veo,
encamina igual deseo,
si tanta ventura no.

El que tan lexos del bien,
pende su esperanza[1] del,
despedido de Babel,
le buelve a Jerusalen.

Acude a quien no te olvida,
entre penas y entre daños,
aunque por montes estraños
anda tu oveja perdida.

De monte en monte camina,
sin allar descanso o medio,
viendo que solo el remedio
mora en tu Casa Divina.

Todo allana tu poder,
aunque dificil parece,
que Pharaon se endurece
para mas te engrandecer.

Abre el mar dificultoso
que cierra el passo a tu gloria,
como admite la memoria
que en todo eres poderoso. // f. 8 v°

Piedoso tu siempre has sido,
en ti no [h]a de aver mudanza[2],
ni menos en la esperanza[3]
que en este Pueblo ha bivido.

Tu serás el que serás,
siempre el mismo en toda parte :
el hombre puede olvidarte,
mas tu no le olvidarás.

Y aunque desatina y yerra,
y tus preceptos quebranta,
supla tu parte, que es santa,
lo que pierde por ser tierra.

1. *esperansa* 2. *mudansa* 3. *esperansa*

Aunque la humana maldad
no admite tu señorio,
puede mas que su alvedrio
la fuerça de tu piedad.

Mas, que digo ? No podrá
tanpoco, o Señor, contigo
la promessa de tu amigo
que siempre presente está.

Que, al fin, por ella y por ti,
no acudas, viendo que el hombre
piensa que offende tu Nombre,
y solo se offende a si. »

Con esto podrás mover
aquella piedad divina
que, mas que ayrada, benina,
suele a los hombres valer.

De alli comiença a gozar
el fruto de la virtud
que, dando al alma salud,
señala eterno lugar.

De alli contemplando sube
al monte de la Verdad,
donde al sol su claridad
jamás lo eclipsa una nube.

Alli, del eterno Rey
vassallo en Su libro escrito,
verás que el bien infinito
solo consiste en Su Ley.

Como yerra o desatina
quien, viendo el fruto que muestra,
a la diestra o la siniestra
por su necedad se inclina.

El dia santificado
en ayuno y oracion,
alcanzarás[1] el perdon
que se promete al peccado.

1. *alcansaras*

La pascua será alegria,
gusto, bien, plazer y gloria,
ofreciendo a la memoria
la memoria de aquel dia.

Alli verás del cordero
la sangre que fue señal
quando, puesta en el portal,
saltava el desnudo azero. // f. 9

El pan que con priessa llevan,
huyendo del enemigo,
que, como del bien testigo,
en su memoria renuevan.

Al sabat descansarás,
solo moviendo las plantas
para oyr palabras santas
que no enfastidian jamás.

Dize entonces, pues que ya
otro medio no conoces :
« Vientos, llevad estas bozes
a quien tan lexos está ! ».

Y, viendo que mi fortuna
solo a mis males me llama,
por mi lagrimas derrama,
ya que me deves algunas.

Que, pues me detiene aqui
tan forçoso inconveniente,
Quien todo tiene presente
no se olvidará de mi.

Que, si penetra el abismo
y Su Ser en todo está,
como no penetrará
en el centro de mi mismo ?

Arme el mundo su rigor,
sus armas vibre en mi pecho,
que en mi bien y en su despecho
será mi escudo el Señor.

Mal aya quien se engañare
de mentirosa ilusion,
y en la mortal ocasion
entre inmundicias se allare !

Que aquellos que siempre estan
lisongeando al oydo,
desemparan[1] el dormido
entre sus penas y afan.

Que vale el arrepentir
y el querer bolver atrás,
si es acabar por jamás
el empeçar a morir ?

Llegando el caso preciso,
qual hombre de fiero pecho
no deseará aver hecho
lo que, viviendo, no hizo ?

Que, en tan miserable estado,
en aflicion se convierte,
mas que el dolor de la muerte,
el dolor de aver peccado.

Y quando un grande dolor,
entre temores saltea,
aunque de muerte no sea,
causa la muerte el temor.

Si este bien consideramos
y en este mal advertimos,
como este bien no seguimos ?
f. 9 v. como este mal no dexamos ? //

O terrible inclinacion
del hombre que no procura
la senda que es mas segura
y sigue a la salvacion.

No mas engaño, que clama
por el rigor del Infierno :
Acude, o Señor eterno,
y ampara al pobre que llama ! »

Acabado, dixo Matatias Abrabanel :

« Bien se conoce en el interior dessos versos una aflicion del alma, una embidia dichosa que penetra en el centro de quien la oye. Bien juzgara yo, sin ver el fin que agora veo, que quien assi lo sentia, no podia desconfiar de llegar antes de la hora ultima a los vergeles deleytosos de nuestra Santissima

1. *dezemparan*

Dotrina. Mil vezes dichoso aquel que, juzgandose como piedra arrojada, no para asta llegar al centro, sin bolver la cara a las montañas de dificuldades *(sic)*, a las olas de los agravios, a las tormentas de las contradiciones ; mas, pegado al timon fuertemente, va siguiendo la estrella que, entre un poco de tristeza y temor, buelve aquella serenidad que olvida los rigores passados, libre ya de las tinieblas, quando el sol con sus hermosos y resplandecientes rayos penetra en aquellos lugares donde habitavan sombras de muerte. Mas, pues esta noche se dio al Peregrino', parece agravio con digresiones quitarle el tiempo que resta para su descurso ».

El qual, con cortés aplauso recibido, dixo :

« Siguieron mis deseos, aumentaronse mis ansias, opusieronse contrariedades de peccados. Ya desanimado, me rendia a su valor ; ya cobrando brios, me juzgava vencedor de una continua batalla, quando, con representaciones de lo que es la humana vida, la dexaron las prendas que amava. Aquellas, digo, con que, dissimulando penas, se alentava el coraçon passado de la flecha de tantas desconfianças ; con que, puesto un arrimo a la pared casi caida, // la sustentava f. 10
contra el soplo de furiosos vientos que cada momento se llevantavan *(sic)*, quando plugo a la Divina Justicia quitar delante de mis ojos la causa de mis alivios para mostrar con reales desengaños aquellas aparencias que en la fantesia estavan en bosquejo.

Díxeles el postrer adios, para quien ivan, quedando, entre el dolor de su ausencia, representando lo que me convenia buscar y lo que dexar. Pero, no estando el decreto en su punto, o estando, que es lo mas cierto, el peccado por acusador, se me ofrecieron las mismas dificuldades *(sic)*, con que, rendido a diversos males, pensé infaliblemente acompañarles, y en ellos protesté, retificando que, ante que seis vezes la luna cumpliesse su curso, alcanzaria[1] la firma de nuestro Padre y Patriarca Santo.

O quantas diversidades pudiera refirir ! O quantos engaños nacidos de humano interés que a tantos negó este fin que no pudieron alcanzar[2] por respetos particulares, no quedando sin culpa, pues no son ellos los que devian contrastar contra tan fuertes objeciones ! Di mil bueltas con el pensamiento, y algunas con el cuerpo afligido, mas no fueron bastantes. Passado el término prometido entre engañosas esperanzas[3] que acarrearon en breve el desengaño con la impossibilidad, bien se creerá que temores, que variedades, que deliberaciones

1. *alcansaria* 2. *alcansar* 3. *esperansas*

conbaterian el espirito que en ninguna cosa reposava, asta que, entre estas afliciones, acudió otra que las suspendió (caminos occultos y solo descubiertos a la Sabiduria Divina que, teniendo la apariencia diferente, son sus fines los que se desean).

Enbolvieronse las perturbaciones en aquella miserable
villa para tantos ; empeçaron aquellos monstruos de perdicion
comover los animos de nuestros mismos enemigos, y suyos,
que avia largos tiempos escondian aquel fuego de la enbidia
f. 10 v° con que este Pueblo fue combatido siempre // desde su mo-
cedad, aun en sus mismas prosperidades y tierras, quanto y
mas en las agenas debaxo del yugo estraño. Y assi, aunque
el descurso sea algun tanto largo, pues esta noche no se
ofrece otra cosa, séame lícito el referirlo ».

Lo que todos, aun a gritos, dixeron :

« Sea, sea ! Que no puede ser mejor empleada que en la relacion de semejante historia, para exemplo de los que vinieren al mundo, para saber huirlo ».

Y, continuando, dixo :

« Del Reyno de Portugal salieron para el de Francia, y principalmente para aquella villa, no hombres, sino monstruos, gente sin temor divino, idolatras malditos, sin ley ninguna, acostumbrada a hazer males a los suyos y agenos, acusadores o satanes de las vidas, rayos de la quietud, asombro del universo, llaga del mundo, peste de los estados, asolacion de reynos y ciudades, al fin : sin verdad, sin temor, sin discurso, sin fee, sin Dios. Estes *(sic)* traçando maldades, inventando ruinas, precipitados con aquel veneno, buscavan los caminos de offender aquellos con quien tenian conocimiento o sangre : o porque sus animos no les davan quietud, estando donde pudieran tenerla, lexos de las partes donde les hizieron exprimentar la mayor y ultima infamia ; o porque la embidia de los bienes de sus mismos naturales les apretava el alma con congoxosos lazos, no se juzgavan por vivos asta ver la destruicion de aquellos por quien la padecian.

Formavan agravios, sin averlos. Apartavanse para dar a
entender que eran otros. Los dias célebres y encomendados
del Divino Legislador les servian de publicar mas la falsedad
que seguian, no solo para exercitarla, mas para mostrar con
el dedo quien no se agradava con la inmundicia de semejantes
sacrificios. Y si aun estos indicios no bastavan, lo publicavan,
haziendolo exprimentar a los que la Piedad Santa tiene
f. 11 ciegos, para dissimularse su voluntad depravada. Y estos //
eran los que les tiravan el velo de los ojos, consentido de la
Divina Elecion, para que cada uno le siga donde se le permite,

y no quiere lo que el mismo Omnipotente, podiendo, no quiere, ni a quien dio el poder en sus tierras no lo consiente. Era entre ellos el trugiman destas falsedades un sacerdote de Baal, malino en los consejos, pessimo en las obras, deshonesto en la vida, lisongero con el interés, impio en las propusiciones. Y, al fin, para refirirlos uno a uno, servirá de exemplo una procession que hize de sus nombres y vidas, a imitacion de las que se hazian en los principios de los meses[1], aunque tenga algo de lo rediculo ; y diré sus nombres despues de cada una :

Venga todo el mundo a ver
una procession que he hecho,
hágales tan buen provecho
que muchos piensen hazer
las ventanas de alquiler.
Si muchos los ojos son,
valgan en esta ocasion
asta un ojo de la cara,
porque el gusto no repara
en terminos de ambicion.
Dilin ! Dilon ! Que passa la procession !

He que passa un reverendo,
en su patria mal juzgado,
que, aun en Irun embarcado,
la llama estaba temiendo.
Una clausura escogiendo,
quedó de su lengoa el son
mas libre que no en prision,
sin reparar en recelo
de su fraternal capelo
que de Andrés lleva el tuson.

Este era un frayle que fue acusado. Vinieron a su convento a prenderle, huyose para Francia y vino alli, donde le dieron nuevas que otro frayle, hermano suyo, que avia sido preso, saliera, con un sambenito, afrentado por las calles. Y aunque no fue en esta junta complice, por estar ya en Italia en aquel tiempo, todavia fomentó aquella maldita caterva. // f. 11 v°

*
* *

Un Ovidio transformado,
hypocrita sin sossiego,
ya frayle despues de lego,

1. *mezes*

oy clerigo escomulgado.
Como Papa ha dispensado
en su misma absolucion
y en otra dissolucion
de la muger que dexó,
y a los necios embïó
al cielo en su confission.

Este es aquel frayle, clerigo, lego vil, infame, de que procedieron todos estos males, el Papa destos malsines, el que les indujo a semejantes maldades. Este dispensó consigo mismo, mudando el hábito y orden quando le pareció, y, estando en la villa de Amberes, le prendieron en su convento, por esto y por aver continuado con una muger. Y, al fin, huyó para proseguir sus malos intentos en la ruina de tantos.

*
* *

Sigue en tercero lugar
el que todas leyes busca
y es medico de chamusca
por tardon en confessar.
La palma puede llevar
de la chisme y la traicion ;
ni a su sangre da perdon,
si habla o si pluma toma,
pensando que ha de ir a Roma
por una y otra ocasion.

El medico es este llamado Pablo de Lena que, estando, con las manos atadas para ir al fuego o caminando ya para
f. 12 la hoguera, le bolvieron // a recoger donde, en el siguiente cadahalso, fue condenado a galeras. No tiene ley, ni fee, ni la guarda a sus mismos parientes, escriviendo contra ellos a las partes que se le antoja. Fue decretado en este caso para dar los avisos a los canonigos y religiosos de aquella maldita villa.

*
* *

Un atrevido Roldan,
gran matador de mosquitos,
capitan de moçalvitos,
entonado ganapan.
Como a Mahoma le dan,
por sustentar su opinion,
la espada, y no la razon,

con que combata los muros
de cimientos mal seguros
que viven en confusion.

Este vil es uno llamado Simon Lopez[1] Manuel, soberbio y covarde, hablador y pleitista. Buscava los que venian de nuevo para dezirles[2] lo que se le antojava, asta allar alguno de su mismo natural para atraherle a su devocion, y, como eran solo niños, le cercavan continuamente para este efeto.

* * *

El hermitaño maldito,
que a sus padres no perdona,
acá santidad pregona
y en España sanbenito.
Quien le viere el sobrescrito
dirá que la Inquisicion
le coge en cierta question
en que la fee se offendia, // f. 12 v°
asta que llegó su dia
de confessar la intencion.

Estotro es uno llamado Joan de Fonseca que, siendo frayle en Galicia, de las primeras ordenes, y queriendo sustentar una opinion heretica, fue preso y hizieronle[3] confessar lo avia dicho con ánimo de entenderlo assi. Salió condenado con el paño colorado, acusó su padre y madre, por cuyo respeto ella fue quemada en estatua y al padre querian hazer lo mismo ; a cuya averiguacion vino un familiar que fue tanbien la causa destas rebueltas, como se dirá adelante.

* * *

Otro, que acusando, agrabia
sus deudos por varios modos,
dissimula y muerde a todos,
como el perro quando rabia.
Como es ponçoña su rabia,
su casa es habitacion
de exemplos de maldicion
do contra Dios se murmura,
pensando que está segura
de infalible asolucion.

1. *Lopes* 2. *desirles* 3. *hisieronle*

Pablo Saravia que, temiendo un tiempo le viniessen acusar, viviendo en Galicia, se sangró en salud, y, acusándose, lo hizo a muchos que padecieron por su respeto. Y despues, otros a quien el no avia acusado, le acusaron de nuevo, con lo qual, teniendo aviso, temiendo el certissimo fuego, se recogió a Francia donde executó aquel mal coraçon, siendo su casa la del consejo de aquellas maldades y donde se resolvian.

*
* *

Un largo comentador
f. 13 de cuentos de don Gayferos //
que fuera sin sus dineros
trüan de marca mayor.
Quando el bando era menor,
encubria el coraçon
lo que muestra en la sazon
que ve mas ancho el poder,
y de la vara altaner
da saltos baylando al son.

Este es un necio desabrido, llamado Alvaro de Paz, que, antes de aquella junta, no offendia a nadie ; pero, despues, hecho como ellos, aunque no avisó a ninguno, dio fabor y ayuda para que lo hiziessen.

*
* *

Plaça ! que sale un gentil,
todo lindo y dulce todo,
que su pie no toca en lodo,
siendo un lodo y lodo vil.
Y aunque pisa tan sutil,
truxo cruz sin devocion,
y aqui cinco[1] de dos son
velo y de su misma cara,
mas en poco no repara
su bien compuesta facion.

Diego de Fonseca de Olivedo, hijo de un tundidor, el mismo Narciso o pabon, mirandose las plumas de su arrogancia. Fue acusado, salió como los demas, siendo causa de muchos males en España y alli.

1. *sinco* (le passage est obscur).

*
* *

Un desbarbado donzel
que sus secretos no calla, // f. 13. v°
que el bien que en su padre alla,
alla mal su madre en él.
En el maldito tropel,
es un fiero escorpion,
y a su casa y su nacion,
y aun a si mismo condena,
creyendo que quanto ordena
es por divina elecion.

Un hijo de Manuel Alvarez[1] de Crasto, huydo (dezian) por el peccado de Sodoma. Su madre que conocia la Verdad le hizo que viviesse alli ; pero, su padre siendo otro, siguió los passos dél, que no el intento della. Y, siendo su padre un rustico, un villano, fue su retrato este hijo, descubriendo los secretos de su hermano y casa a los que lo ignoravan, para despues ser la causa de la ruina que padeció, aunque este maldito en aquel tiempo estava ausente[2].

*
* *

Un cuerpo sin alma va
de tres demonios cercado,
que, si allare un buen bocado,
al mismo infierno se irá.
Un golpe y otro le da
Francia, que la acusacion
haze un casero ladron,
verdugo de su miseria,
que, sangrándole en la arteria,
le valió la apelacion.

Duarte Enriquez[3], padre de tres hijos o infiernos, al menos el mayor, enseñados en su escuela y de la falsa de su madre, o fingida, que le costó muchissima hazienda ; pues, por unos que acusó aquel hijo, // le acusaron a él muchos y pagó f. 14 medida por medida. Es un grande gloton y necio. Tuvo algunos golpes en daño de su hazienda y, entre ellos, una acusacion de un criado suyo, haziéndole espion de España, con que le embiaron a secrestar todos sus bienes, y escapó, apelando a Paris con grande despesa : y esta ultima ha sido mayor y bien merecida.

1. *Alvares* 2. *auzente* 3. *Enriques*

*
* *

Un Polifemo que pica,
como cardo, a quantos toca,
y de su maldita boca
ninguno se justifica.
Solo para mal se aplica,
que, en lo mas, es un lechon
que lleva su inclinacion
al mas suzio cenagal,
y en[1] la Santa en Portugal
le esperan con devocion.

Este es un Antonio Enriquez[2] Cardoso que seguia el voto de los demas ; pero en este caso se mostró su contrario, porque le tocaron en un hermano suyo de quien pendia.

*
* *

Un cochero que guïó
quatro bestias como el es,
perdiendo el hablar despues,
pues quando pudo no habló.
En su ignorancia quedó,
torre en cuerpo y confusion,
por sustentar su opinion
entre canalla maldita
que su muerte solicita
f. 14 v° con la eterna perdicion. //

Padre es este de aquel maldito Joan de Fonseca y por quien vino aquel familiar a inquirir su causa. Este, teniendo el divino conocimiento, lo negó a sus hijos que eran quatro, y quedó en la confusion de su torre, o Babel, por ser un hombre grande de cuerpo y breve de juizio. Tuvo una enfermedad grave, de que procedió quitársele la habla. Y se bolvió assi, despues destos sucessos, a España, donde empieça a hazer las obras de su mala naturaleza.

*
* *

Aviendo, pues, referido estos monstruos, enemigos del cielo y la tierra, será justo tratar del sucesso de sus obras que fue tomar el motivo de aquel familiar que venia para

1. *el la* (notre correction n'est pas sûre). 2. *Enriques*

averiguar sus vidas, y trataron impedirlo con tratar de las agenas, haziendo dello informaciones secretas, de lo qual procedió el odio y temor de satisfacion de unos y otros.

Y luego pretendieron se negasse carta de naturaleza a un corretor que la pretendia, diziendo ser incapaz por tales y tales razones ; y los testigos que truxo en su abono se dieron, por sus dichos, por sospechosos, para empeçar a enredar los unos con los otros. El agraviado, desesperando del remedio, se vengó del clerigo con las manos, de que nacieron nuevos alborotos ; y, presos ambos, acudiose al remedio, acusando tanbien aquel familiar : lo que todo pareció diferente a los principios, creyéndose que, siendo la forma de Inquisicion tan abominable fuera de los Reynos de España, se castigara los que la pretendian ; quanto y mas, el ser cosa dificil castigar por esta via los que mal se podrian librar del odio de sus perseguidores, quando en sus lengoas consistiesse su daño.

El Parlamento entró benignamente ; pero, luego, viendo que de faborecer esta parte se le seguiria poco // util ; por ser f. 15
los Franceses naturalmente ambiciosos y ingratos, sin amor ni piedad, aun con sus mismos reyes, quanto y mas con los estrangeros, bolviose aquella voluntad en odio. Empeçaron a hazer requestas y dieron licencia al clerigo para que publicamente en los tribunales nombrasse las casas y personas donde tal y tal se hazia : lo que fue bien oydo y mejor recebido, porque correspondia el son de aquellas palabras al animo con que se escuchavan. Traçaron el modo de empeçar : decretose ser cada uno llamado de por si y que, luego, les secrestassen sus bienes asta el ultimo processo ; y que en las iglesias se echassen escomuniones para que cada uno declarasse lo que sabia ; lo que considerado, y quantos por qualquier ligero agravio dirian quanto se les antojasse, se assentó recorrer al Rey o a su Consejo, que luego advocó la causa a si y los tres presos (porque ya avian recogido el familiar) juntamente.

Apresentado[1] el real mandato al Parlamento, viendo que le quitavan de las uñas aquella presa[2], no pudiendo soportarlo, no lo consintiendo, mandaron informar a su Rey como les pareció ; lo que no siendo admetido, se dio otro segundo con mayores fuerças, mandando viniessen a Paris los que lo contradezian ; lo qual aun encontrado, vinieron a dar sus descargos. Pero, como ya estava decretado del Cielo el castigo a los discuydados entre el engaño y lisonja de sus cudicias, sucedió que el gran Chanciller (por cuya mano aquellos primeros arrestos se avian embiado y que, tomando noticia del caso, tratava mas castigar los malsines que

1. *Aprezentado* 2. *preza*

aprovar semejantes maldades) cayendo del grado en que estava y gracia de su Rey o Cardenal (que es lo mismo), segundó en su cargo otro que, entrado de nuevo y de diferente natural, traçó lo que ha sido ultima ruina tan mal advertida :
f. 15 vº pues // se pudiera bolver [a] aquel tribunal reprovado que, aun entre su despecho, no huvieran usado de tanto rigor.

Al fin, embiaron dos Consejeros de Estado con gente mucha, y toda a costa y peticion de los acusados, mostrando venian en su fabor. Llegados, empeçaron a admitir testigos y animarles a que dixessen mas y mas ; dixeron quanto se les antojó y nada cahió en vano, que un grano no cahió en la tierra. Formáronse los processos, juzgose ser caso digno de prision ; hiziéronle a dos que vieron, o mas culpados, o mas llenos de bienes que luego les arrestaron. Ivan siguiendo con los demas que, no pudiendo soportar tantas afrentas, siendo llevados o llamados a conferir los que contra ellos testificavan, se fueron a Paris a buscar el remedio que se les negava, dexando sus bienes en manos de aquellos juezes o verdugos. Contra los quales se procedió como ausentes, mandando apareciessen dentro de tanto tiempo, en cuyo fin se procederia contra ellos y sus bienes, no bolviendo. Salieron sarjentos a pregonarlo por las calles con trombetas y, despues de oydo, se colgava en las puertas de cada uno y en los rincones de su calle. Llamavan en su falta las mugeres para conferir y les perguntavan cosas ridiculas, asta que se bolvieron con todos los processos a la Corte donde se avian de sente[n]cear. Alli, no contentos los malsines de lo que avian dicho y hecho, bolvieron a pedir nueva audiencia para dezir muchas cosas de nuevo que avian olvidado ; fueron obedecidos (tanta es la fuerça de la cudicia humana !) y bolvieron a hazer nuevas inquisiciones, brotando aquellos coraçones el ultimo veneno con que aun se sentian ahogar.

Aqui fueron los agravios, aqui las injurias publicas y
f. 16 secretas, aqui el dezirse que // serian condenados los presos a pena capital, aqui el clamor de las mugeres y niños, viendose ausentes de su amparo en tierra estraña y entre sus enemigos, sus bienes quasi perdidos ; y quando con lastimosas vozes se quexavan, les respondian : « De los vuestros os quexad y no de los nuestros ». Justissimas razones en agravio de aquellas injustas Arpias. Y no solo no se lastimavan estos de que se dezia publicamente que padecerian la muerte por su causa, mas aun, el dia que lo entendieron, se combidaron unos a otros a un esplendido banquete. O santissimo D[ios], o Escudo verdadero de tu afligido Pueblo, quando será que, desatado tu furor de los claustros de tu inmensa paciencia, inunde aquellas almas infames en el torrente del abismo

miserable, para exemplo de los que otra vez se atrevieren a cometer semejantes delitos ?

Al fin, acudieron al remedio que, por[que] la sed era de aquellos bienes, con ellos se mataria aquella persecucion. Admitieron su ofrenda, aunque aspirando a demasias, asta que, viendo lo poco que avia, se contentaron con 250.000 florines que, con los gastados, llegaron a 300.000, en que se condenaron entre si por acabar con semejantes afliciones, pues no ay hazienda que se iguale a la menor dellas. Diéronles privilegios honrosos, juzgando los acusadores por aquello que condenavan a los acusados (francesas variedades !), quedando algunos destos malsines y saliendo otros para España, donde hazen el officio de acusadores, asta que la medida se incha y se vea el premio que alcanzan[1] semejantes obras ».

Acabó el Peregrino y, admirados de semejante sucesso, alabavan aquella sublime paciencia que, con tan larga espera, dilata el castigo de los // culpados, o por ver si en ellos ay f. 16 v°
algun arrepentimiento, o para justificar el exemplo manifiesto. Y, sin poder refirir otra cosa, por averles semejante caso impedido el discurso y puesta en extasi la razon, se despedieron cada qual de su aposento, alli mismo decretado, para pensar mas de espacio en los rigores de aquella tirania.

. . . .

No pudo soportar el Cavallero la inundacion de lagrimas f. 40
que, saliendo como un rio de madre, anegavan sus mexillas, y, echando los braços a cada uno, las limpiava con el rostro ageno que reciprocamente se le bolvia, y el Peregrino principalmente que, conociendo tanbien lo que avia perdido quando, dilatado el tiempo de las inmundicias y vanidades de las gentes, aunque creyéndolas por tales, se avia distraido en semejantes representaciones. Y, apartándose los dos, tuvieron particulares discursos, el uno maldiziendo el tiempo de su olvido, y el otro la culpa de su nacimiento. Y, aunque avia dado muestras generales del animo que para con la Ley Divina tenia, con el Peregrino se manifestó por palabras, como el interior lo sentia. Y, juntos, descursaron en lo que les convenia, y en la ignorancia de los tiempos, y olvido de los Monarchas y Reyes del Mundo que no advierten a quien les hazen adorar aquellos falsos Baalistas por sus // intereses ; f. 40 v°
viendose ellos adorados de hombres, adoran a lo que no tiene ser alguno (o si lo tiene, es solo aquello que aparece a los ojos), creyendo que alli está el Criador de todas las cosas ;

1. *alcansan*

con cuyo engaño lo passan a la boca y ella lo embia al estomago que, digirida como la demas comida, la reparte a las vias comunes ; de cuyo ningun poder escrivieron tantos tanto y vieron muchos mucho.

« Yo — dixo el Peregrino — me acuerdo en la villa de Roan dexar uno de aquellos ministros un vaso donde tenia su no poderoso y callado dios y, entrando un ratonzillo, llegó a la oblea a que son aficionados por ser tierna a sus dientes, y llevarla a la boca ; lo que se hizo primera y segunda vez, visto de algunos y dissimulado ; pero a la tercera, no pudiendo ya sufrirse tal desacato, dieron bozes que acudiessen a su dios, que lo avia hurtado un raton. Acudió a ellas el descuydado pastor, pero no fue tan a tiempo que no fuesse vana su diligencia, porque lo avia cogido y bolado al herado donde, con mas quietud y libre del peligro que le amenaçava, lo fue gustando : de que, si no me olvido, escriví algo entonces y guardé para la hora de mi libertad y lo encomendé a la memoria :

Un atrevido raton
(no faltará quien lo crea),
al olor de un dios de oblea,
fue sacerdote y ladron.
Sin pedir absolucion,
llegó bolando al altar,
y al mas remoto lugar
de su inmundicia llevado,
mostró que era un mismo grado
el confessar y el hurtar.

Tomando el primer sabor,
segundar quiso el intento
con tercero atrevimiento,
como es tercero el error.
Buelto al ganado el pastor,
ve que un lobo tan pequeño
tiene su dios en empeño :
mas, que sucesso se aguarda,
si la oveja es la que guarda
f. 41 y el que es guardado es el dueño ? //

Con justa causa se escapa
este cordero del lobo,
porque el sacerdocio y robo
atributos son del Papa.
Bien merecia la capa,
el çapato y la tiara,

porque al vivo le imitara,
sin reparar en consciencia :
que una plenaria indulgencia
todo este daño repara.

Mas al descuydado digo,
que es cura por cuydadoso :
Si aquel acto es virtuoso,
como merece castigo ?
El que recoge el amigo
en su pecho, en que razon
tendrá tan mal galardon ?
Que, si[1] dizen que da vida,
bien es que, por ser comida,
la pretendiesse un raton.

Si el hurto dizen que es pan,
como es dios ? Y si es su dios,
con que justicia los dos
en uno se castigarán ?
Antes, la honra que dan
a quien aun no es su igual
se le deve al animal
que en aquel trance tan fuerte
supo escapar de la muerte,
y el otro no de su mal.

Si mano ayrada le abrasa[2],
a su dios verán a prisa
que se convierte en ceniza[3],
en que es deshecha la brasa[4].
Si yerro el cuerpo traspasa,
buscando el centro a su pecho,
y está en el vientre deshecho,
en que forma bolverá ?
Mejor es que donde está
le haga muy buen provecho.

Si los bosques pueden tanto,
las piedras por los rincones,
no es mucho que los ratones
den a los hombres un santo.
O sirva al mundo de espanto,
por que venga a conocer
lo que todo viene a ser

1. *se* (lusisme de l'auteur) 2. *abraza* 3. *cenisa* 4. *braza*

con tal claro desengaño,
y piensen que es todo engaño
sino el Ser que a todo es ser.

El es de quien tiembla el cielo,
y fue adorado en Sïon,
a cuya vista Dagón
cayó postrado en el suelo.
Que, si acudió con el zelo
Ozá al Arca que cahia,
alli vio su postrer dia :
solo porque el mundo entienda
que, aunque el zelo le defienda,
f. 41 vº le castiga la osadia. //

Que si dize : « Bivo yo,
que he de acudir por mi Nombre »,
al Nombre se atreve el hombre,
pero los ratones no.
El gentil que blasfemó,
llamando dios lo que es nada,
verá la Justicia ayrada,
y la sangre de millares
irá bañar los altares
quando desnude su espada.

O Señor, quando veremos
con tu Poder tu Piedad,
tu Santa Ley y Verdad
sin temor la serviremos.
Quando aquel son oyremos
que el remedio nos segure ?
Porque esta secta no dure
que presos nos tiene aqui :
y lo harás, Señor, por ti,
que a su tiempo se apressure.

« Bendito Aquel — dixo el Cavallero — que dio entendimiento y discurso al hombre para saber distinguir lo bueno de lo malo. Yo conozco[1] la vanidad que seguia y el bien que sigo ; lo qual quedará en mi alma en quanto ella estuviere en el lazo deste velo corporal y, despues, certissimo es que la acompañará en la eternidad donde espero ver aquella Luz inmensa con cuyo resplandor se sustenta todo lo criado del alto y inferior mundo. Yo le doy infinitas gracias por el

1. *conosco*

ánimo que formó en mi, apto para imprimirse el sello de su Divina Ley, la qual seguiré con todos los requisitos, aunque por ello arriesgue a perder mil vidas, que la libertad destos paises[1] da lugar a qualquier elecion. Y assi os pido, si teneis algo escrito en alabança deste Señor a quien allamos, pues sois tan excelente pintor con la pluma, me hagais capaz dél para que, con vuestros versos, alabe aquella Suma Causa de quien penden todos los bienes ».

A quien respondió el Peregrino :

« Escrito tengo algo que en parte será a vuestro proposito y en parte al mio, y me parece lo mas alto que ha salido de mi pobre ingenio ».

Y lo recitó, que dezia : // f. 42

Señor, tu que goviernas cielo y tierra,
a cuya potestad el mar inmenso
no muda el pie del limite que encierra[2].
Tu que penetras con tu rayo el denso,
la claridad apuras con tu fuego,
a quien es nieve opuesto el mas intenso.
Ilumina, Señor, deste mi ciego
abismo aquella natural figura
que dio mi ser, porque sin ti le niego.
Del arco de tu amor, la que assegura
del contrario, la flecha al alma apunta,
despojo sea, como fue tu hechura.
Unanimes, al fin, conforma y junta
los sentidos que, débiles, caminan
tras vanidad a la miseria junta.
Como a su centro el elemento, inclinan
el alvedrio a la aparencia vana,
donde se pierden quando mas dominan.
Su luz esparze apenas la mañana,
quando la tarde haze tiniebla al dia
que desengaña la esperanza[3] humana.
La magestad, que en hombros sostenia
el peso de la tierra, se resuelve
en vil materia, si pesada y fria.
A lo concavo della apagar buelve
lo que sacó la poderosa Mano,
y desta obligacion ninguno absuelve. // f. 42 v°
Llegada, pues, al trono soberano
de tu Justicia el alma, qual se atreve
al descargo del mal del mundo vano ?

1. *paizes* 2. *ensierra* 3. *esperansa*

Si de tu Gracia aquel licor no llueve
que fertiliza el ser con dulce aliento,
como a los campos el rocio y la nieve.
O nueva maravilla ! O gran protento !
O conocida Gloria y no buscada,
si niebla encubre al lince mas atento.
Firme siempre la vista en la dorada
imagen del tesoro, el alma emplea,
buscando mucho donde alcanza[1] nada.
Quando bastó la tierra al que desea ?
O quando deseó quien se contenta,
porque la gloria en el descanso vea ?
Ya nueva luz el sol nos apresenta,
huyó la escuridad, descubre el cielo
la faz serena, ausente la tormenta.
Lexos ya, lexos espantoso yelo
huye desenfunado, y no despierta
del sueño dulce timido recelo.
No mueve el son en la cerrada[2] puerta
en su quietud el alma, porque agora
al cielo bive, como al mundo abierta.
No da piedad el misero que llora,
quando pide socorro a marmol duro,
f. 43 si a duro coraçon refugio implora. //
En las ciudades bive mal seguro
el inocente con el hombre fiero,
y entre las fieras halla amparo y muro.
Mas quien de su camino verdadero
la senda olvida, su castigo aguarde,
sino al presente, al límite postrero
Del tiempo mio hize, mi Dios, alarde,
y vi en los bosques, sin allar salida,
temprano el mal, el desengaño tarde.
Colgó de un hilo breve la homicida
espada de la muerte, y con la muerte,
la pena eterna de la inmortal vida.
Contra el contrario, de tu Mano fuerte
vibraste el dardo, y si quedó vencido,
su sinrazon y tu razon lo advierte.
De un monte a otro anduve tan perdido
que de la propria diestra me olvidava,
que es memoria del mal, del bien olvido.

1. *alcansa* 2. *serrada*

A vanas aparencias me humillava,
arboles que criara el agua y viento,
de mi ignorancia siendo el alma esclava.
Pero si el Cielo llama el pensamiento,
de lo interior del coraçon indicio,
alta Deidad en mis objectos siento.
Trace, engañado el mundo, sacrificio,
siendo el lazo que al misero condena, // f. 43 v°
de su sudor infausto beneficio.
Lleve arrastrando el cepo y la cadena,
y finjase deidad, y al que padece
aflija siempre en desusada pena.
Que si a los ojos la pared le ofrece,
el sol le niega y le defiende el dia,
la exterior vista solo le escurece.
De sus gemidos nace su alegria,
su manto adorna con el pobre manto,
del pasto ageno sus ovejas cria.
Al duro marmol enternece el llanto,
y con el se endurece el fiero pecho,
o duro *Officio*, quien te llama *Santo?*
Quando se verá el tiempo satisfecho,
el tiempo y la mitad, que alegre vea
el esparzido Pueblo el patrio lecho.
Quando Baal, que del valor se arrea
de aquel fino metal divido al Arca,
humilde caya, y el gentil lo crea.
Quando el de llaves aspero monarca
no trocará, por el tesoro infame,
el de las tierras, con que el mundo abarca.
Quando tirano, y no pastor, se llame,
sirviendo áquel que, en tanta servidumbre,
la escoria vil de sus reliquias lame. // f. 44
El afligido, entonces, nueva lumbre
verá en el Valle de la Muerte, a quantos
la ofensa celestial fue su costumbre.
Enxuga, o hija de Sïon, tus llantos ;
buelve abraçar los hijos que lloraste,
perdidos muchos y ganados tantos.
En deliciosos faustos los criaste,
de tu grandeza procedió el olvido,
con que al estraño tu heredad dexaste.
Donde está el holocausto ? El encendido
fuego y no apagado ? Ado la gloria
del Santo Templo poco merecido ?

Bolvió la culpa humana transitoria
aquella magestad que, casi eterna,
apenas oy conserva la memoria.
Piedad no negara, ni pena interna,
al duro bronze, al alma mas terrible,
del bien antiguo la passion moderna.
Como será, Señor, como es possible
que no antecipe el término prescrito
el ecco de gemidos insufrible ?
Mil años para ti, como Infinito,
un dia son, y son los breves años
un siglo al hombre, en pena del delito.
Falta el refugio, y sobran desengaños ;
f. 44 v° dizen a bozes : « Donde está su guarda ? », //
y nuestra viña roban los estraños.
Quien tu precepto entre silencio guarda,
ignorante te offende ; al que publica,
poco el castigo de los hombres tarda.
Y como nadie en si se justifica,
siendo comun la fuerça del peccado,
vano remedio a la miseria aplica.
Quando el lagar será de ti pisado[1],
que de los hombres estarán contigo,
mil a tus pies, pero ninguno al lado.
Confuso, entonces, viendo el enemigo
tu Diestra ayrada y tu furor ardiente,
será su muerte de tu Voz testigo.
Por ti, por ti, con tu rigor se aumente
tu gloria misma, que la ofrece el hombre
a quien no oye, a quien no ve ni siente.
De la memoria es ya borrado el Nombre
que adora el Seraphin mas abrasado[2],
de tu divino Ser alto renombre.
Vacila el ignorante, y su cuydado
de un yerro a otro, ciego, le encamina :
al vivo muerto, en muertos confïado.
Su entendimiento y su rodilla inclina
a vano objecto, do, si el fuego abrasa[3],
f. 45 el será dios de su deidad divina. //
En las redes el misero se enlaza
que, ambicioso, tendió quien abrir quiso
la casa humana y la celeste casa.

1. *pizado* 2. *abrazado* 3. *abraza*

Y el sucessor, que nuevas redes hizo[1],
retifica al mayor merecimiento
de fee sobrada ingrato paraiso.
El engañado scetro, que en el viento
firmó sus esperanzas[2], deseara
que, con su ser, muriera su tormento.
Quando el humilde, a quien cubrió la cara
el afrentoso velo, en el instante
reciba mucha entre la gloria rara.
Antiguo pacto, que al amado amante
fue recompensa de su justo zelo,
del temor santo, de su fee constante.
Si de metal nos prometiste el cielo
por nuestro error, olvida nuestro olvido,
y aparte tu piedad nuestro recelo.
Al coraçon de ti mas dividido
recoge a ti, porque apurado quede
mas que oro fino de crisol salido.
O venturoso a quien tal bien sucede !

. . . .

Oyó el Cavallero y dixo : f. 47 v°

« Todas las advertencias son siempre necessarias y no ay entendimiento tan fundado que las escuse. Yo las estimo tanto como, a lo contrario, me desagrada el ver algunos que no solo eran obligados a semejantes persuasiones olvidarse dellas mas de si mismos ; que solo la mucha fuerça del interés les induze a lo que parece mas ganancia que virtud o zelo de aquel fuego que devia resplandecer para alumbrar los que andamos alrededor desta luz. Y dexando esto[s] que, aunque culpados, no se distrahen en los fundamentos, cargaré con mas ansia sobre aquellos que usan de la Santissima Ley como de la pelota, ya echándola de si, ya recibiéndola, como si no estuviera la espada amenaçándoles ; que estos[3] tales, no offendiendo a si solamente, son ya muertas cenizas[4] que, no siendo fuego, escurecen qualquier otra centella ».

Suspirando todos, dixo el Peregrino :

« Si una y otra cosa no fuera, no se justificara la causa por que padecemos ; estrompieços huvo siempre y, en quanto no se renueva el mundo, // conviene exprimentarlos para f. 48
merecer ; que, sin ellos, no se apura la virtud, ni se conoce sino por su contrariedad que es el vicio. Acuérdome de un cierto Garzón infelice que, enseñado en la escuela de la

1. *hiso* 2. *esperansas* 3. *estes* (lusisme de l'auteur) 4. *cenisas*

divin[i]dad, passó a la villa de Roan, y, alli, siguiendo el vando de aquella maldicion ya recitada, bolvió a la blasfemia en que avia nacido, de cuyo dolor movido, escriví lo siguiente :

Garzón que huyste de Aquel
que en Sus rebaños te ha visto,
siguiendo un fingido christo,
huyendo un Dios de Israel,
qual fue la hora cruel
mensagera a tu nacer ?
Qual monstruo te ha dado el ser ?
O do estuviste encerrado,
si por ganar tu peccado,
veniste el Cielo a perder ?

No fue de tu juventud
maestro igual elecion,
fue tu mala inclinacion
la causa de tu inquietud.
Faltando al alma salud,
buscaste un medico injusto
que, curandote a su gusto,
durará tu enfermedad
en siglos de eternidad,
como es la salud al justo.

En odio de tus mayores
olvidaste el bien mayor,
offendiste a tu Señor,
serviste a sus transgressores.
En jardin de secas flores
corona hiziste[1] a tu frente ;
dexaste el agua corriente
por beber en charco inmundo,
superior por baxo mundo,
por lo mortal lo viviente.

La luz[2], que en tu mano viste,
cegó tu alma de suerte
que en tinieblas de la muerte
tu ser ingrato bolviste.
Lo que en presencia dixiste
de Baal, verás escrito
en aquel Libro infinito

1. *hisiste* 2. *lus*

do recita el santo labio
castigo de humano agrabio,
por término en el prescrito.

Joven el mas desdichado,
baldaste el alto concierto[1],
huyó tu nave del puerto
y en un escollo [h]a topado.
La sangre que has derramado // f. 48 v°
en mal gozada ocasion,
si fuera del coraçon,
que limitara tu vida,
no fuera, como oy perdida,
perdida tu salvacion.

Reserva el Cielo tus años
por tu mal y su venganza[2],
porque vea tu mudanza[3]
el fruto de tus engaños.
No crees los desengaños
que el Cielo a tu error señala,
a quien castigo no iguala
quando el hombre persevera,
dexando la verdadera,
buscando una ley tan mala.

A un arbol tu fee se humilla
que el sol y el agua crïó,
y el mismo que lo formó
inclina a el su rodilla.
Decreto de humana silla
que, en mentiras y aparencias,
trastornando las consciencias,
coge del mundo el tesoro ;
quando una balança es oro,
la otra sus indulgencias.

Tu vista alegre y risueña,
de tu necedad indicio,
niega el alto beneficio
que el fuero divino enseña.
Mas tal vez será la leña
tu lengoa en contradezir
lo que mal te avrán de oyr
los hombres por tu peccado,

1. *consierto* 2. *vengansa* 3. *mudansa*

confessando lo negado
por pensar que as de bivir.

Entonces, en la aflicion,
quien [h]a de oyr tu gemido,
si al idolo, que es dormido,
no le despierta algun son ?
Pues estos que agora son
amparo a tu voluntad,
oyendo tu adversidad,
burlarán de tu locura,
que mal la arena assegura
cimientos de vanidad.

Despierta, ingrato, despierta
de un sueño a tu bien contrario !
Que asta la muerte ay salario,
y su venida es incierta.
Aunque cerraste[1] la puerta
de la piedad, con tu error,
es tan benino el Señor
que el golpe de penitencia,
dilatando su paciencia,
f. 49 despierta su antiguo amor. //

Del coraçon una gota
sacrificio es soberano,
mas largo que el Occeano,
que fuerça humana no agota.
Es una fuente que brota
y a la divina se llega,
que el jardin mas seco riega,
venciendo en grado mayor
al que es justo un peccador,
aunque la Ley toda niega.

Si es infalible verdad,
tu alma a su Dio se buelva,
antes que el nada resuelva
tu vida en su calidad.
Dilatada o breve edad,
alegres o tristes años,
con iguales desengaños
se passan ligeramente,
y quien su engaño no siente,
sienta en eterno sus daños.

1. *serraste*

NOTES ET MÉLANGES

INSCRIPTIONS FUNÉRAIRES EN HÉBREU AU « MUSEO CIVICO » DE LODI

Les pierres qui ont été obligeamment mises à ma disposition aux fins d'étude se trouvent actuellement au « Museo civico » (Musée municipal) de Lodi.

Dans un article de M. Cremascoli, directeur de la Bibliothèque communale de Lodi, travail publié dans le *Corriere dell' Adda* du 10 novembre 1951, et reproduit intégralement dans le journal *Israel*, du 24 janvier 1951, sous le titre *Il Ghetto e gli Ebrei di Lodi*, je relève quelques indications sur l'existence d'une communauté juive à Lodi dès le xve siècle. En effet, deux chartes de la mense épiscopale, publiées par Vignati, mentionnent l'existence, près de l'évêché, de maisons appartenant à un certain Teraldo et à d'autres Juifs. Un témoignage direct sur la présence de Juifs à Lodi est fourni d'un autre côté par l'existence de deux notaires impériaux, Pietro de Judeis, fils de Bongiovanni, natif de Lodi et recevant la charge de notaire impérial en 1429, et son fils Bongiovanni de Judeis, nommé notaire impérial en 1483[1] ; ceci nous apprend que les intéressés se sont convertis au christianisme, peut-être en apparence seulement, afin de se soustraire au Décret excluant les Juifs des Arts et Corporations sur lesquels était fondée la vie politique et civique des Communes.

Aux indications données par M. Cremascoli, je vais en ajouter d'autres, complétant ainsi le tableau d'une des plus anciennes communautés juives d'Italie, qui fait désormais partie du groupe des « Communautés juives disparues ».

Des renseignements sur la communauté de Lodi sont fournies par Schaerf[2] qui écrit qu'à la vérité, il y a peu à dire

1. Cremascoli, *Due ebrei notai imperiali*, dans *Israel* du 21 mars 1957, p. 7. Par contre, M. V. Colorni soutient, avec quelques documents à l'appui, que les de Judeis ne sont point Juifs (*ibid.*, n° du 4 avril 1957, p. 3). M. Colorni écrit : « les historiens connaissent bien l'existence de familles chrétiennes qui, dans les documents italiens du xie au xve siècle portent comme nom de famille le nom commun Judeus ou de Judeis ».

2. *Appunti storici sugli Ebrei della Lombardia*, dans *Rassegna Mensile Israel*, octobre 1926, p. 362.

de cette localité puisqu'on n'y peut faire état que d'un petit nombre de familles israélites, originaires d'Alessandria et, dans un cas, de Mantoue.

Il importe de faire remarquer que tous les décrets concernant Alessandria s'appliquaient aussi à Lodi, peut-être à cause du fait qu'une grande partie des Juifs de Lodi étaient unis par des liens de parenté à ceux d'Alessandria. Il s'agissait de vingt-deux personnes en tout, divisées en quatre familles, dont deux munies de privilège : la famille d'Anselmo Levi, avec une femme et trois enfants ; celle de Vitali Giuseppe avec huit personnes à charge ; deux autres familles non privilégiées : d'un certain David Segre, parent d'Anselmo Levi, et d'Abramo Laude, agent d'Anselmo, Levi, avec femme et neveu.

A Lodi, l'antique Laus Pompeia, les Juifs élirent domicile en qualité de banquiers, depuis 1420, cependant que les sources historiques parlent clairement de Juifs dans cette localité à partir de 1541.

La communauté juive de Lodi était, à cette époque, assez nombreuse et bien organisée. Selon la coutume du temps, la municipalité ne tarda pas à la reléguer dans un quartier séparé, clos de murailles et ayant son entrée principale dans la Via Legnago, à son croisement avec la Via delle Orfane.

Entre 1553 et 1556, l'Inquisition prend des mesures contre les Juifs de Lodi ; leurs livres écrits en hébreu sont confisqués en 1559 on brûle publiquement des exemplaires du Talmud.

La communauté de Lodi s'est maintenue jusqu'à l'année 1597 où tous les Juifs furent expulsés du duché de Milan. «Sur tout le territoire milanais, il ne resta en cette année aucun Juif à l'exception de deux propriétaires de maison [= chefs de famille] dans la communauté de Crémone, deux de la communauté de Lodi et autant de celle d'Alessandria »[1].

D'après ce texte, il semblerait que ces deux familles soient restées dans leur communauté d'origine afin de veiller aux intérêts des Juifs expulsés et d'assurer la conservation de leurs biens. Par contre, une consultation rituelle imprimée dans l'encyclopédie rabbinique *Paḥad Yisḥaq* d'Isaac Lampronti, de Ferrare[2], nous montre que l'affirmation émise par l'auteur du '*Emeq ha-bākā*' n'est point exacte. Dans cette consultation, postérieure, notons-le, d'une bonne douzaine d'années à l'expulsion, est posée une question relative à une synagogue qui se trouvait dans la maison des

1. Cecil Roth, *The History of Jews in Italy*, p. 323, d'après '*Ēmeq ha-bākā*.
2. A l'article *Bet ha-Keneset* (« Synagogue »).

frères Pavia, les seuls qui eurent l'autorisation de demeurer à Lodi même après la mise en vigueur du décret d'expulsion.

Un autre fait important que nous relevons dans la même consultation est que les frères Pavia et leur associé Manassé Cohen n'étaient pas restés à Lodi pour veiller aux intérêts des exilés, mais qu'ils continuèrent à s'occuper de leur commerce. Il n'est pas improbable que les frères Pavia tentèrent, juste à cette époque, de réorganiser la communauté composée d'un petit nombre de personnes, puisqu'il semble que dans la synagogue dont il s'agit dans la consultation, on priait régulièrement avec *minyan*, c'est-à-dire en présence du nombre minimum de dix hommes requis pour la célébration d'une liturgie publique[1].

Ce qui vient d'être dit tend également à confirmer l'opinion de M. Cremascoli exprimée dans l'article cité plus haut : selon lui, l'importance de la ville allant en décroissant entre 1600 et 1700, le nombre des familles israélites diminua toujours davantage et le ghetto rendu inutile fut supprimé.

On ne peut donc pas parler de l'extinction totale de la communauté de Lodi, mais d'une vie discontinue qui dura, réduite à sa plus simple expression, jusqu'à la fin du XVIIe ou le début du XVIIIe siècle.

Outre la synagogue sur laquelle aucun renseignement n'a été trouvé, la communauté de Lodi possédait également un cimetière, entièrement disparu, lui aussi, sous les constructions érigées au cours du siècle dernier.

Rappelons finalement que la communauté de Lodi eut à sa tête d'illustres chefs spirituels, comme le rabbin Netanel, fils de Juda Segré (1535), Josué Jacob, fils d'Elḥanan Heilbron (1546), plus tard rabbin de Vérone[2], Joseph, fils de Moïse ha-Kōhēn (1592) et Yeḥiel, fils de Mardochée Satan (1592)[3].

Je passe à l'examen des quatre pierres, datées respectivement de 1552, 1554, 1575 et 1583. J'en donnerai le texte hébreu et la traduction accompagnée de notes explicatives.

1. Voir à ce sujet l'article de Dimitrowski, *Zion*, 1955, p. 179-181.
2. Voir mon travail, *Le guide spirituali ed i maestri della Comunità israelitica di Verona dal XII sec. agli inizi del XX sec.*, dans *Collana delle Guide*, Vérone 1957.
3. Cf. *Enzyclopaedia Judaica*, X, 1084 sq.

INSCRIPTION n° 1

1) אבכה ואספוד
2) מר : על יום המר אשר
3) כנורי לאבל הומר :
4) משוש לבי נגמר : בשרי
5) ועורי נכמרו : במיתת א׳
6) א׳..... לתמר : משה
7) בר קלונימוס משה ז״ל
8) נפטר יא לחדש תמוז
9) שיב לפק תנצבה

TRADUCTION*

1) Je pleure et je porte le deuil[1]
2) Amèrement, à cause du jour amer (en) lequel
3) Ma lyre en deuil fut changée[2].
4) La joie de mon cœur prit fin. Ma chair
5) Et ma peau se noircirent[3], à cause de la mort de A...
6) A..[4] [semblable ?] à un palmier[5], Moïse
7) Fils de Qalonymos Moïse, que sa mémoire soit en bénédiction.
8) Décédé le 11 du mois de Tamuz
9) [An] 312 du petit comput[6]. Que son âme soit serrée dans le lien de la vie[7].

* Nous avons refait à partir du texte hébreu la version italienne de l'auteur ; nous avons également allégé et au besoin complété et rectifié ses notes (G. Vajda).

1. Cf. Ezéch. XXIV, 16.

2. Jeu de mots sur *mar* « amer » et un verbe dérivé de la racine *MYR* « changer ».

3. Cf. Lam. V, 10.

4. Les deux *'alef* forment très probablement l'abréviation de la formule *'adōnī 'ābī*, « messire mon père ».

5. Le juste comparé au palmier : Ps. XCII, 13.

6. An [5]312, 1551/2 de l'ère vulgaire.

7. Initiales d'une formule courante sur les pierres tombales, empruntée à I. Sam. XXV, 29.



Gravure n° 1

INSCRIPTION n° 2

1) נודע בשערים
2) שמו הלך בתומו נתן
3) לדל מלחמו הלך אל
4) בית עולמו נחמיה בו יעקב
5) ז״ל (?) פה הושמו יום וׄ כׄבׄ טבת
6) נרו כבה...... א ישד

TRADUCTION

1) Est connu dans les portes[1]
2) Son nom. Il marchait dans son intégrité[2]. Il donnait
3) Au pauvre de son pain. Il s'en alla vers
4) Sa demeure d'éternité[3]. Néhémie fils de Jacob,
5) Sa mémoire en bénédiction. [Ses restes] furent déposés ici, le sixième jour[4], 22 Tebet.
6) Sa lampe s'éteignit... année 314[5].

1. Le défunt était honorablement connu. Cf. Prov. XXXI, 23.
2. Pour cette phrase biblique, cf. par exemple, Ps. XXVI, 1 et 11 ; Prov. II, 7 et X, 9.
3. Cf. Eccl. XII, 5. L'expression fut tout naturellement employée par la suite au sens de « dernière demeure », cimetière.
4. Vendredi.
5. 1553/4.



Gravure n° 2

INSCRIPTION n° 3

1) מנוחת מ״כ״ר שמואל פור״יאה,,בן משה זצ״ל
2) שכב אחד העם נחמד
3) וטוב נכבד ונשוא פנים
4) מצא חן דובר מישרים
5) עזרה לדל אב לאביונים
6) ותרן (?) נדיב פעל צדק
7) עניו זה (?) ראש הנאמנים
8) אבד חסיד מן הארץ
9) על זאת אעשה מספד רעים
10) לין (?) פה ביקר ארח חיים
11) האי אספד ברננים
12) ליל שבת נ׳ח׳מ׳ו׳ י״ו אב ה׳ש׳ל׳ה׳

TRADUCTION

1) [Lieu de] repos de sa Grandeur Rabbi[1] Samuel Pavia fils de Moïse, que la mémoire du juste soit en bénédiction[2].
2) Il trépassa, ce personnage estimable, aimable,
3) Bon, respecté et considéré.
4) Bien vu (de ses prochains), loyal en ses paroles[3],
5) Secourable au pauvre, père des nécessiteux,
6) Conciliant, généreux, agissant avec justice
7) Modeste, modèle des hommes de confiance[4]
8) L'homme pieux est disparu de la terre[5]
9) Ce pourquoi je le pleure du fond du cœur[6].
10) Repose ici dans la splendeur du sentier d'éternité
11) Ah, je (le) pleure avec des cantiques harmonieux[7]
12) Veille de *Śabbat Naḥamū*, 16 Ab 5345[8].

1. L'abréviation sur la pierre vaut sans doute *ma'alat kĕbōd rabbī.*
2. Eulogie usuelle accompagnant le nom d'un défunt honoré ; cf. Prov. X, 7.
3. Cf. Is. XXXIII, 15.
4. L'auteur de l'article a traduit l'expression *rōš ha-ne'emanīm* par « fu la guida per i fedeli », interprétation qui nous semble difficilement acceptable, « fidèle » au sens de « croyant » se disant *ma'amīn*, non pas *ne'eman*. Quoi qu'il en soit, M. Pavoncello ajoute : « (le défunt) fut probablement rabbin de la communauté avant l'expulsion de Lodi, à la suite du décret de 1597, qui éloigna tous les Juifs du territoire milanais. Toutefois son nom ne figure point dans la liste dressée par Neppi-Gerondi, dans *Tōldōt Gĕdōley Yisrā'ēl*, Trieste, 1853 ».
5. Cf. Mich. VIII, 2.
6. Littéralement : « je fais deuil d'amis ».
7. *Renanim ;* M. Pavoncello l'a traduit par « canti elegiaci ».
8. Juillet-août 1585.



Gravure n° 3

INSCRIPTION nº 4

A) מצבת קבורה האלוף כמ״ר ברוך פוייט בן הקצין כמר אליעזר
B) נפטר יום א׳ י״ז טבת שנת לקמן הנה צעקת בני ישראל באה

1) עניים (?) אמללים..... גם (?) דלים
2) קטנים וגדולים שאו לכם קינה
3) ראו נדיב נאסף לעזרתכם בכסף
4) ומצוות אל אסף כעפר מי מנה
5) ובטבת טוב עבר אשר חטא דור גבר
6) בכבוד פה נקבר וזיו פניו פנה
7) ומי זה ילחם בעושר בעדכם
8) ובתבונה לכם מדינה ומדינה
9) הלא דורו מלט בעת נסע ויט (?)
10) אתה ברוך פוייט שמו לפרט שנה

TRADUCTION

A) Monument funéraire du prince seigneur Baruch Poyyeṭ[1], fils du notable seigneur Eliézer[2],

B) décédé le dimanche, 17 Ṭebet, année sus-indiquée (?), « Maintenant que la clameur des enfants d'Israël est venue[3]... »

1. Le nom de famille Poyyeṭ ou Puyyeṭ est, on le sait, d'origine provençale ; il fut importé en Italie par les Juifs originaires de France, après leur expulsion en 1397. En Italie, ce nom se transforma en Pogetto ou Poggetti (cf. Scharf, *I cognomi degli Ebrei d'Italia*, p. 25). A Rome, nous avons encore quelques familles juives qui portent ce nom dont nous venons d'indiquer l'origine, à moins que l'on ne préfère le dériver de la localité de Poggetto, dans la province de Frosinone. — Dans *REJ*, IV, 124, n. 23, il est signalé que le nom dont il s'agit est lu tantôt Pojetti, tantôt Pujetti ; on cite le nom d'un rabbin Aryeh Yehudah Poyetti, fils de Jacob d'Asti, qui fut rabbin à Modène au xvii[e] siècle. — Le nom Isaac de El Pogget (Poggetto דאלפוגיט) se lit dans un acte de vente daté du 15 Ab 5340 (1580), conservé au verso du dernier feuillet du ms. hébreu 104 de la Biblioteca Casanatense (cf. G. Sacerdote, *Catalogo dei Manoscritti ebraici della Biblioteca Casanatense*, p. 71).

2. La lecture de cette ligne n'est pas sûre.

3. Cf. Ex. II, 9. [Le fragment de verset repris ici comporte sans doute un chronogramme dont la valeur doit être celle qui est exprimée par un autre procédé à la fin de l'épitaphe, soit 343 ; on pourrait, mais ceci n'est qu'une supposition, obtenir ce chiffre en retenant la première, la seconde, la quatrième et la cinquième lettre de *Yisrā'ēl* et l'initiale *(bet)* du mot suivant. G. V.].



Gravure n° 4

1) [Vous] pauvres, miséreux... [et ?] aussi indigents[1]
2) Petits et grands, entonnez complainte.
3) Voyez [qu'] est disparu [l'homme] généreux, désireux de vous secourir
4) [Lui] qui rassembla bonnes œuvres [agréées] de Dieu, innombrables comme la poussière[2].
5) Le 17 Tebet trépassa [l'homme] excellent[3] car le péché de la génération eut le dessus[4]
6) Il fut mis ici honorablement en terre et la splendeur de son visage s'est éloignée[5].
7) Qui donc combattra pour vous au moyen de [sa] fortune
8) [Qui prendra fait et cause] en votre faveur par [son] intelligence en toute cité[6].
9) En vérité, il sauva sa génération, qu'il fût en voyage ou qu'il résidât [parmi nous],
10) Tu [fus] Baruch Poyvet, ton nom indique la date selon le petit comput[7].

N. Pavoncello.

1. Le texte de cette ligne est en mauvais état. L'auteur de l'article n'a pas remarqué qu'à partir d'ici l'épitaphe était métrique. [G. V.].

2. Cf. Nombr. XXIII, 10. [*Miṣwōt* ne signifie pas seulement « les préceptes », divins, mais leur accomplissement et le mérite acquis en conséquence, d'où notre traduction qui précise *precetti* de la version italienne. G. V.].

3. Jeu de mots : *ṭōb* qualifie le défunt, en même temps qu'il fournit, en valeur numérique, le quantième du mois ($9+6+2 = 17$).

4. M. Pavoncello a traduit : « colui che seppe superare i peccati della sua generazione » (celui qui sut triompher sur les péchés de sa génération), mais cette interprétation nous semble erronée : *'ašer* peut avoir le sens causal que nous lui donnons, tandis que le verbe *gābar* ne peut pas être transitif ; de surcroît, l'idée que notre traduction exprime est conforme à une maxime talmudique devenue lieu commun : le juste pâtit à cause du péché de sa génération (*Šabbat* 33 b). [G. V.].

5. Allusion au midraš vulgarisé par le passage bien connu du commentaire de Raši sur Gen. XXVIII, 11.

6. C'est l'interprétation de M. Pavoncello. *Yillāḥēm* étant intransitif, il nous semble cependant beaucoup plus vraisemblable que les deux derniers mots de la ligne (réminiscence d'Esth. II, 22) doivent s'entendre comme un vocatif ; le versificateur interpelle toutes les communautés juives que, de son vivant, le défunt aida par sa fortune et sa prudence avisée [G. V.].

7. [5.] 343-1583.

LES JUIFS DANS LE COMMERCE MARITIME DE VENISE (1592-1609)

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

Le livre récent de M. Alberto Tenenti, *Naufrages, Corsaires et Assurances maritimes à Venise* (1592-1609) (Paris, 1959, SEVPEN, École Pratique des Hautes Études, VIe Section, Centre de Recherches historiques), nous fournit une inappréciable documentation sur le commerce vénitien au tournant des XVIe et XVIIe siècles. Tous les registres portuaires, décomptes de droits versés, etc., minutieusement tenus au jour le jour et longtemps conservés aux Archives de Venise ont à un moment donné malencontreusement disparu. Voilà pourquoi nous étions privés jusqu'ici de toute documentation objective sur le commerce de cette cité. Heureusement, des archives notariales ont été plus sagement conservées. Fort ingénieusement, M. Tenenti est allé les interroger, et il a pu constater que leur information si riche pouvait suppléer quelque peu à ce qui a disparu ailleurs. Deux études de notaires, celles de Catti et de Spinelli, centralisaient, pratiquement, tous les papiers d'assurances maritimes. En relevant dans ces nombreux registres les actes qui se rapportent à des renonciations d'assurances, en les reclassant patiemment pour grouper sous le nom du même bateau et à l'occasion du même sinistre tous ces actes, l'auteur a reconstitué ce que l'on pourrait appeler un registre factice du mouvement portuaire à Venise pendant dix-huit ans. Nous y trouvons notamment, par ordre chronologique, avec le nom du bateau, la qualité de l'embarcation : de la petite barque, jusqu'à la plus grande *nave;* le nom de son patron ; le lieu de départ, quand il se dirige vers Venise, la destination, quand il part de Venise ; les sinistres advenus : naufrage, capture par des corsaires, etc. ; les noms des marchands assurés avec ceux de leurs assureurs, énumération des marchandises transportées, ainsi que de fréquentes indications chiffrées notamment sur la quantité des marchandises, leur valeur et le montant de l'assurance.

Une introduction très dense d'une soixantaine de pages prépare à la lecture de ce registre. Encore l'auteur s'est-il souvent modestement effacé avec ses propres conclusions devant le langage si éloquent de son registre. Aussi ne met-il poit en évidence que nous pouvons désormais, grâce à lui, parvenir à des estimations minimales du trafic vénitien et du volume des marchandises transportées. Nous savons, en effet, désormais que le taux d'assurances s'établissait autour de 5 %, plutôt en dessous qu'en dessus, mais acceptons ce chiffre rond pour notre calcul. Avec une fréquence d'un sinistre sur vingt opérations d'assurances, l'assureur ne faisait qu'une balance équilibrée, sans bénéfice aucun. En supposant que ces financiers se suffisaient avec un rapport de 5 % seulement de leur capital, en nous rappelant que l'immobilisation de leurs capitaux par acte d'assurance était pratiquement de six mois (il y a deux dates principales par an pour les voyages), il fallait que la fréquence des sinistres ne dépassât pas un sur quarante. Cela permet de supposer que les mille et quelques voyages relevés par M. Tenenti au cours des dix-huit ans sur lesquels porte son enquête et qui ont été accompagnés de sinistres, correspondent en réalité à un total d'une quarantaine de mille voyages. En appliquant la même méthode aux marchandises — dans les espèces qui comportent toujours indication de la quantité ou de la valeur — on peut pareillement parvenir à des approximations du volume total de leur importation ou exportation.

La valeur si grande de cette publication pour notre documentation en histoire économique générale, la rend également précieuse pour l'histoire économique des Juifs. Cet aspect n'a pas échappé à M. Tenenti, et il y fait quelquefois allusion dans son introduction. Il s'agira de vérifier la justesse des conclusions qu'il dégage à ce sujet, de les suppléer également sur plus d'un point.

L'identification des Juifs parmi les marchands n'est pas chose toujours aisée. Les noms seuls peuvent nous le permettre, car les documents notariaux ne fournissent pas d'indication précise à ce propos. Voici la liste des marchands juifs comportant, entre parenthèses, l'indication des premières et dernières apparitions dans nos actes :

Abeatar David (1597) ; Abencabib Simon (1605-1608) ; Abenini Giacob (1602) ; Abensiba Moïse (1596) ; Adanochi Sadia (1609) ; Albelda Abraam (1609) ; Albelda Giuda (1601-1603) ; Alberones Benjamin (1596) ; Almosino Absalon (1602-1605) ;

Baruch de Samuel (1596-1604) ; Bechener, Abram de

(1609) ; Bembaruch Baruch (1593-1606) ; Bendasus Samuel (1595) ; Bendesus Benjamin (1595-1609) ; Beniamin de Moïse (1594-1595) ; Benassus Beniamin (1594) ;

Cabiglio Abram (1597) ; Cabiglio Salomon (1604-1607) ; Cabiglio Sanson (1596-1607) ; Calbo Moïse (1607-1609) ; Calear, Moïse de (1592) ; Carabon Salomon (1595-1609) ; Carabon Simon (1595) ; Casa, Abram de (1605) ; Castiel Jacob (1604) ; Cohen Abram (1596) ; Cohen Caim (1595-1603) ; Cohen David (1605) ; Cohen Iacob (1595-1601) ; Cohen Gabriel (1606) ; Cohen Isach (1602) ; Cohen Menachem (1594) ; Cohen Salvator (1608) ; Cohen Giacob et Semantof (1609) ; Cohen Ascanesi, Conseglio (1605) ; Cohen Ascanesi, Iacob (1593) ; Cohen Naar Abram (1595) ; Copio Moïse (1592-1609) ; Copio Simon (1595-1598) ; Cordoni Isach (1607-1608) ;

Dorado Samuel (1609) ;

Faro Josue (1609) ;

Gaon Gioseph (1607-1608) ;

Iachia Moïse (1595) ; Isca Aron (1595-1602) ; Isdrach Abraam et Isach (1607) ;

Levi Simon (1599) ; Lunel, Vital de (1592-1608) ; Luzzatto Isach (1594) ;

Mazaod Moïse (1594-1596) ; Mazot Moïse (1599) ; Mazza Cain (1592-1608) ; Mazza David (1596-1597) ; Mazza Moïse (1594) ; Membre Moïse (1593-1595) ; Menachem de Gabriel (1595) ; Moslino Absalon (1606) ; Moyse Isach (1597) ; Muli Isach (1604-1605) ; Mutal Giuda (1596) ;

Namias David (1607) ; Namias Isach (1592-1609) ; Namias Raffael (1595) ; Namias Salomon (1594-1595) ;

Paghi Moïse (1608) ; Pardo Gioseph (1595) ; Pescarol Iuda (1595) ; Pescarol Sanson (1593-1597) ; Picchio Effraim (1595) ;

Sages Salomon (1604) ; Sala Abraam (1599-1604) ; Salomon Moïse (1600) ; Salon Moïse (1595) ; Samuel, Juif allemand (1597) ; Saron Abram (1602) ; Sasson Abram (1600-1603) ; Sasson Gioseph (1604-1605) ; Suriel Samuel (1607) ;

Taniachia (1599-1600) ; Tobi Abram (1596-1608) ;

Zachri Isach (1599).

Un certain nombre d'entre eux nous sont connus par ailleurs. Il paraît que Moïse Copio a fini par se convertir

au christianisme (cf. L. A. Schiavi, *Gli Ebrei in Venezia...*, dans *Nuova Antologia*, Série III, t. 47, 1893, p. 502/3). Sanson Pescarol avait été parmi les porte-parole des Juifs de Venise et de Corfou qui, en 1572, avaient obtenu l'annulation d'un ordre d'expulsion qui menaçait les Juifs de la République (cf. D. Kaufmann, *REJ*, XXXII, 1896, 230 sq.). De Salomon Carabon, mort en 1619, nous possédons l'inscription funéraire qui vante le renom de son nom « en Occident comme en Orient » (A. Berliner, *Hebräische Grabschriften...*, Francfort 1881, nº 177 ; dans l'index son nom est fautivement transcrit Chrabon). Simon Copio est mort en 1606 (Berliner nº 156), Simon Levi en 1612 (*ibid.* 146), Effraim Picchio en 1605 (*ibid.* 130), Isach Namias — qui semble avoir été un Marrane revenu à la profession ouverte du Judaïsme, car son épitaphe l'appelle un *baal teshuba* « pénitent » — en 1631 (*ibid.* 188), et Sanson Pescarol, dont l'épitaphe confirme qu'il fut un « marchand commerçant sur terre et sur mer », est mort en 1598 (*ibid.* 123).

Voilà de toute manière une liste à première vue vraiment impressionnante et qui semble amplement justifier l'affirmation de M. Tenenti : « ce commerce [adriatique intérieure] est en grande partie aux mains des Juifs... » (p. 14). Mais ces marchands juifs au nombre total de presque soixante-dix (auxquels il faudrait joindre encore quelques autres dont la qualité de Juif est moins évidente, notamment Benjamin de Lion, Agostino ou Lorenzo Agazi etc.), ne sont plus qu'une quantité négligeable lorsqu'on les compare au nombre total des marchands relevés par l'auteur et qui se chiffre dans les deux mille. Les Juifs ne forment plus alors que 3 % ½ du total. Constatons en passant qu'il ne s'agit point en général de « Juifs du Levant résidant à Venise ». Les Lunel, les Salon et d'autres viennent de Provence, et sont installés dans Venise probablement depuis la fin du xvᵉ siècle ; d'Espagne et du Portugal, également depuis la fin du xvᵉ siècle, viennent tous ces Abeatar (Abenatar), Abenini, Abensiba et surtout les Albelda, Castiel, Faro, Gaon, Pardo (= Prado) ; quelquefois, il est vrai, ces émigrés d'Espagne et du Portugal ont intercalé un bref séjour intermédiaire avant leur installation à Venise, notamment en Turquie. Par l'étape de Corfou, possession vénitienne, arrive également un courant de Juifs primitivement établis en Grèce, notamment les Mazza (Mazaod, Mazot). Mais bien d'autres sont établis depuis tant de siècles en Italie que leur origine n'est plus en cause.

L'erreur qui consiste à classer ces Juifs en bloc comme des « Juifs du Levant » provient probablement d'un souvenir

confus des statuts de la communauté juive, *università*, de Venise, de 1535, et qui prévoyaient trois groupes constituants de cette communauté : à côté des Ashkenazim, Juifs allemands, et des Sefardim, Juifs originaires d'Espagne et du Portugal, il y avait le groupe des « levantins », comprenant les Juifs italiens, grecs et turcs.

Très judicieusement, M. Tenenti constate que sur certains bateaux, les marchands juifs possèdent toute la cargaison ou sa majeure partie. A côté de la marciliane *Barozza*, de la saète, patron Parvis Rais, du galion, patron Nicolo de Martin, bien d'autres se laisseraient encore mentionner (voir notamment les voyages nos 37, 168, 184, 202, 226, 239, 481, 565, 711, 852, 892, 920, 922, 1007). Et en dressant la liste complète des bateaux que chargent les marchands juifs, on s'aperçoit qu'ils restent fidèles à certaines embarcations. N'est-ce pas la même marciliane *Costantina* qui reçoit leurs marchandises en 1604 et 1608 (no 707 et 922), faisant, dans les deux cas, la route de Corfou ? Dans le cas de la marciliane *Barozza*, recherchée par les Juifs aussi bien en 1600 qu'en 1603 (no 445 et 608), l'on peut se demander s'il ne s'agit pas en réalité d'un seul et unique voyage donnant lieu à sinistre (lieu et nature de l'accident ainsi que le nom du patron — à l'orthographe près — sont identiques dans les deux cas), répertorié à des dates différentes soit par erreur du notaire ancien, soit de l'éditeur moderne. Mais, par le fait que non seulement les mêmes marchands juifs, mais aussi bien des marchands non-juifs embarquent leurs marchandises sur cette marciliane *Barozza* et sur une nave *Barozza* (no 374 ; notamment Baruch Bembaruch ; Vicenzo Barocci = Vicenzo Barozzi), nous sommes amenés à nous demander s'il n'y a pas identité entre ces deux embarcations. Nous proposerions pareillement une identification de la nave *Martinenga* sinistrée en 1594, 1595 et 1599 (nos 87, 178 et 329). Non seulement trouvons-nous sur chacun de ces voyages une forte proportion de marchandises appartenant à des Juifs, mais encore, dans deux de ces voyages, le même marchand (Moïse Mazaod = Moyse Mazot, no 87 et 329). Même prédilection juive aussi accusée pour le galion *Boldu*, en 1592, que pour le berton *Baldo* en 1609 (no 37 et 1007) ; Isach Namias se trouve les deux fois parmi les assurés. Des marchands juifs sont également victimes sur la frégate, patron Vicenzo de Gregorio, dévalisé par les Uscoques, en 1597 et 1599, en allant à Raguse (nos 261 et 347). La confiance des Juifs, bien sûr, ne va pas d'une manière abstraite à un bateau, mais à son armateur, ou à son patron. Quand Francesco Sfachietto qui, en 1599, commandait la nave *Martinenga*

(nº 329) et avait alors bénéficié des cargaisons juives, commande, quelques mois plus tard, la nave *Barozza*, il obtient chez les marchands juifs toujours la même confiance (nº 375 ; ici, son nom est orthographié Sfachiotto ; le marchand juif Taniachia-Tangiachia est l'une et l'autre fois parmi les assurés). De la même confiance trouvons-nous investi le patron Zam Maria Furegon, qu'il commande en 1596 la nave *Pisana et Mazza* (nº 220), ou, en 1601, la nave *Mema et Costantina* (nº 481 ; ici, son nom est orthographié : Gian Maria Furegon ; Baruch Bembaruch, notamment, est des deux voyages), ou, en 1604, la marciliane *Costantina* (nº 707 ; orthographe du nom : Zuan Maria Furegon ; Abraem Sala ou Salla est des deux derniers voyages) ; ou le patron Leo Psoro aussi bien, en 1604, sur la nave *Silvestra*, qu'en 1608, sur le berton *Rechino* (nºs 711 et 920).

Le cas de la nave *Pisana et Mazza* que nous avons rencontrée à l'instant, commandée par Zam Maria Furegon, et qui est pillée par la flotte espagnole, à son retour de Corfou, est le seul où nous croyons pouvoir reconnaître un propriétaire juif de bateau. On se rappelle que les Mazza sont des Juifs de Corfou. Parmi les Juifs vénitiens proprement dits, encore une trentaine d'années plus tard, il n'y a point de propriétaires de bateaux. Simon Luzzatto, en 1638, connaît des armateurs juifs à Amsterdam, Rotterdam et Hambourg, mais nullement parmi ses coreligionnaires de Venise (*Discorso circa il stato de gli Hebrei et in particolar dimoranti nell' inclita Città di Venetia*, Venise 1638, p. 19 vº).

Nous avons constaté d'emblée, que la participation juive au commerce maritime, d'après la liste même des marchands, est de peu de poids. Il est vrai que la liste des marchands (p. 604-632) donne aussi bien les assurés que les assureurs. Or, pratiquement, les Juifs ne sont que parmi les assurés. Les rares exceptions, notamment Abenini Giacob ; Samuel Bendasus ; Benjamin Bendessus ; Benjamin de Moïse ; Moïse Calbo ; Abram de Casa ; Caim Cohen ; David Cohen ; Moïse Copio ; Simon Copio ; Samuel Dorado ; Josue Faro ; Moïse Iachia ; Isach Luzzatto ; David Namias ; Isach Namias ; Raffael Namias ; Moïse Salomon, et dont tout juste deux ou trois paraissent plusieurs fois, montrent que s'il n'y avait pas d'empêchement légal à ce que les Juifs fissent le métier d'assureur (voir pourtant la remarque de Tenenti à ce propos, p. 64), il y avait tout bonnement l'empêchement créé par leur manque de capitaux. Il en faut bien moins pour en tirer sa subsistance en les mobilisant dans des transactions commerciales, qu'en les immobilisant en garantie d'assurances souscrites.

Ce n'est pas pour autant que la participation juive au commerce proprement dit gagne beaucoup en importance. Sur un grand nombre de routes, les marchands juifs sont entièrement absents. Sur d'autres, ils apparaissent si rarement que la situation est pratiquement pareille. Ainsi, sur cinquante-quatre voyages vers ou de Zante, les Juifs embarquent sur trois seulement (p. 202, 241 et 429). Leur participation réelle à ce trafic, compte tenu de l'ensemble des cargaisons, doit ressortir autour de 2 %. Leur présence est un peu mieux affirmée sur les lignes de Durazzo et de Vitolo ; ils sont respectivement de deux voyages sur neuf, et d'un sur trois. Mais ils sont d'un seul sur les vingt voyages de ou vers Alexandrie (p. 78), avec une participation réelle de 1 % environ. Sensiblement la même chose pour Cefalonia (p. 508), ou pour Chypre (p. 502), pour Smyrne (p. 193, 194, 236 et 439), Candie (p. 137, 339, 341 et 342) ou pour Tripoli (p. 425).

Leur importance est déjà plus grande sur la ligne de Constantinople ; environ 10 % des marchandises exportées vers cette ville ou importées d'elle appartiennent à des Juifs. Un peu plus grande encore est leur participation dans les échanges avec Raguse. Enfin, leur apport est décisif dans le commerce avec Valona. A peine trouvons-nous deux bateaux sur cette route où des marchands juifs n'aient point chargé. A peu de choses près, tout le commerce sur ce port est entre leurs mains. Si leur mainmise n'est pas aussi totale sur le commerce avec Corfou, ils en détiennent pourtant la plus grosse part.

Signalons encore, en passant, qu'en ce qui concerne Valona, les Juifs de Venise y exportent davantage qu'ils n'en importent ; le rapport est inversé en ce qui concerne Corfou. A moins que ces rapports n'accusent simplement le fait que les mêmes bateaux desservaient l'un et l'autre port, se dirigeant, d'habitude, de Venise vers Valona, et prenant ensuite leur retour à partir de Corfou.

Mais, gardons toujours à l'esprit que notre documentation n'a pu être établie que grâce aux sinistres subis lors de ces voyages. A ce niveau de notre enquête, il faut nous demander si des sinistres particuliers à tel ou tel parcours, et absents au contraire ailleurs, n'ont pu quelque peu fausser notre vision. En effet, celui que nous appellerions banal : le naufrage, l'incendie, l'immobilisation, l'interdiction de naviguer, interviennent en gros avec la même fréquence sur toutes les routes suivies. Mais il en est une sorte de sinistre qui a ses lieux — et ses proies — de prédilection : c'est la capture par les corsaires. Sur un ensemble d'environ cent cinquante chargements juifs, un bon tiers est victime des corsaires.

Mais, là encore Corfou et Valona se révèlent être des routes particulièrement recommandables ; plus de trois quarts des sinistres que subissent les marchands juifs n'ont qu'un caractère banal, à peine un quart en est dû aux corsaires.

Au contraire, sur la route de Constantinople, la moitié environ des chargements juifs sinistrés deviennent la proie des corsaires, sur celle de Raguse les trois quarts. Il ne peut être dans notre propos ici de poursuivre toutes les pistes ouvertes ; mais il ne nous étonnerait point que les assureurs aient vite fait de s'apercevoir du surcroît de risques courus sur ces routes lointaines et les aient frappés d'une prime plus élevée. De même se recommanderait-il de regarder si vraiment — comme ils le prétendent — les corsaires s'attaquent de préférence aux chargements juifs. En tout état de cause, surprime possible et vulnérabilité réellement plus grande — voici des raisons suffisantes pour que les marchands juifs soient peu tentés par le commerce lointain.

Le quasi-monopole juif sur la route de Valona et de Corfou est le seul trait saillant dans la participation juive au commerce maritime de Venise. L'on pourrait encore se demander si, dans la faible mesure où ils participent au trafic sur les autres routes, ils y concentrent leurs efforts sur telle ou telle marchandise qui leur conférerait, toute proportion gardée, une valeur particulière. Or, il n'en est rien. Il est vrai que le cuir travaillé (sur Valona), les *segadori* (sur Raguse), les *Luzi* — verres transparents — et la *terra rossa* et cramoisi (sur Constantinople), dans l'exportation, les chiffons de soie (de Constantinople), et la poix (de Valona), dans l'importation, ne sont négociés que par les Juifs ; mais il s'agit chaque fois d'une seule expédition, et il ne semble pas que l'économie de Venise aurait beaucoup souffert de leur absence complète. Dans toutes les autres marchandises qui, par excellence, caractérisent l'économie vénitienne, qu'il s'agisse notamment des draps de toute sorte et de carisées, de l'exportation du coton, de la laine, de camelots, de cordouans, de la soie à l'importation, les Juifs y participent tout juste, mais chaque fois avec un volume très faible. Relevons, dans cet ordre d'idées, leur absence complète dans les importantes transactions sur les grains et les vins. Il ne semble pas s'agir là d'une défense légale qui les déloge de ces commerces alimentaires (défenses souvent édictées ailleurs), mais plutôt d'une insuffisance financière qui les rend inaptes à s'adonner à ce négoce qui immobilise chaque fois de trop gros capitaux avec un roulement réparti pratiquement sur toute une année. L'absence d'une telle défense légale du négoce des produits alimentaires est prouvée par la participation juive — toujours

dans une très faible mesure — au négoce de l'huile, du raisin sec, de la rhubarbe.

Dans son *History of the Jews of Italy*, M. Cecil Roth (Philadelphie, 1946, p. 334 ; (voir également son *History of the Jews in Venice*, *ibid.*, 1930, p. 176 sqq.) affirme que « le commerce maritime [de Venise], vers l'Ouest avec l'Espagne et le Portugal, vers l'Est avec les possessions turques, était dans une large mesure entre les mains des Juifs ». Grâce à la précieuse documentation que M. Tenenti vient de nous révéler, nous sommes en droit de contester l'affirmation de M. Roth, ne serait-ce que pour la période de 1592 à 1609. Souhaitons que l'enquête exemplaire de notre auteur serve bientôt de modèle à l'étude d'autres centres commerciaux, et pour Venise même à d'autres époques. Une fois en possession d'une documentation d'ampleur et de valeur requises — qui permettra, mieux que cela n'a été fait jusqu'à présent, d'insérer les faits concernant les Juifs dans les données générales — nous serons mieux équipés pour nous attaquer à une histoire économique et sociale des Juifs digne de ce nom.

Bernard Blumenkranz.

A PROPOS DES JUIFS DE CRÈTE ET DE NÈGREPONT

C'est Israel Lévi qui, pour la première fois, traita dans cette *Revue* de l'histoire des Juifs de Candie de 1380 à 1435[1]. Il avait tiré toute sa documentation du célèbre recueil de Noiret[2]. Depuis lors, malgré les travaux de Starr[3], la question avait peu évolué : Starr s'était contenté de faire le point de la question, et d'utiliser les sources hébraïques négligées jusqu'alors. Encore ne disposait-il pas de l'excellente édition des Takkanot Candia procurée par M. E. Artom et le regretté professeur Cassuto[4].

Un ouvrage récent, recueil des décisions du Sénat de Venise concernant la Romanie (1329-1430)[5], renouvelle et complète notre information. Les 2221 décisions qui y sont analysées traitent de sujets très nombreux : 56 seulement concernent les Juifs. Il n'en reste pas moins que ces dernières apportent des renseignements nouveaux qui ne contribueront pas peu à donner une direction nouvelle à l'histoire des Juifs romaniotes. Nous nous contenterons de les signaler ici dans l'espoir que des chercheurs plus qualifiés que nous en tireront un meilleur parti.

1. Israel Lévi, *Les Juifs de Candie de 1380 à 1485*, *REJ*, XXVII, avril-juin 1893, p. 198-208.

2. Hippolyte Noiret, *Documents inédits pour servir à l'histoire de la domination vénitienne en Crète de 1380 à 1435 tirés des archives de Venise*, Paris, 1892. Par la suite : Noiret.

3. Joshua Starr, *Jewish life in Crete under the rule of Venice*, in *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XII, N. Y. 1942, p. 59-114 ; *Romania, The Jewries of the Levant after the Fourth Crusade*, Paris, 1949.

4. *Takkanot Kandia ve-Zikhronoteha*, éd. par E. Artom et U. Cassuto, tome I (le seul paru), Mekize Nirdamim, Jérusalem, 1943.

5. F. Thiriet, *Regestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie*, Publications de l'École Pratique des Hautes Études, VI[e] Section, tome I (1329-1399), Paris-La Haye, Mouton & Co, 1958, gd. in-8° de 247 pages ; tome II (1400-30), gd in-8° de 299 pages. Nous citerons les différents textes d'après la numérotation que leur a assignée M. Thiriet, en la faisant généralement suivre de la date.

Rethino.

Lingiacho Maurifati, Juif de Rethino, s'était vu concéder un terrain à proximité des vieilles murailles, où il pouvait faire exécuter des travaux à condition de ne pas endommager l'ancienne enceinte. Sambateo, autre Juif de Rethino, a obtenu le droit de faire percer deux fenêtres dans ces murailles. Luigiacho en avait profité pour faire exécuter des travaux aux dépens des murs et prétendait avoir ainsi facilité la défense du bourg. Le Sénat demande aux autorités locales de régler la question au mieux de la sécurité de la cité (32-26 juillet 1333).

Les Juifs de R. ayant été réduits à l'état de vilains, devaient payer l'impôt régulier de 1000 hyperpères annuels et s'acquitter des corvées incombant aux vilains. Sur plainte de Samargia, Juif de R., il est décidé qu'ils payeront seulement les 1000 hyperpères, somme qui augmentera ou diminuera selon leur nombre (293-8 mai 1356).

Les Juifs de R. sont accusés d'être devenus les « seigneurs de l'argent et des hommes de ce pays ». Non contents des profits de l'usure et des contrats d'association, ils ont accaparé les magasins et boutiques de R. : ils ne pourront plus posséder de magasins au dehors des quartier Juifs (1469 = Noiret p. 213-214-27 octobre 1412).

Les Juifs de R. doivent contribuer dans une proportion non précisée à un impôt spécial de 1000 hyperpères destiné à couvrir les frais de réfection du port (1556 = Noiret, p. 231-2-5 novembre 1414).

Candie.

Les Juifs y habitent un quartier qui leur est réservé : le Sénat voit d'un assez bon œil la requête d'un Chrétien qui désire leur louer un terrain limitrophe de leur quartier (44-28 février 1334). Les Juifs de Candie offrent 1000 hyperpères pour participer aux frais de la campagne contre les révoltes de Zara (187-10 janvier 1346). Lorsque le mur occidental de Candie s'effondre du côté de la Judaïcha, les Juifs, qui profitent en premier lieu de la réparation, doivent payer la moitié de la dépense. (1105 = Noiret, p. 143-4-28 mars 1403).

Cassani, riche Juif de Candie, prête 500 ducats pour l'équipement de la galère de Crète (1326-14 novembre 1408).

Négrepont.

Les Juifs de N. doivent participer particulièrement aux taxes prélevées pour les travaux de surélévation des murs : ils en retireront une sécurité accrue (82-15 décembre 1338). Sur plainte de Samargia Persona, les Juifs de N. passés de

la domination des Lombards sous l'autorité de Venise, n'acquitteront plus le commercium, ou impôt sur les marchandises, imposé par les Lombards de l'île : ils auront les mêmes droits que les autres Juifs soumis à la commune de Venise (104-6 avril 1340). Par la suite, Alba ben David, Juif de N., obtient d'être traité comme un citoyen vénitien, selon la forme du privilège datant du doge Lorenzo Tiepolo (127-21 mai 1341).

Le 26 janvier 1356, le Sénat demande de trouver un établissement sûr pour les Juifs de N. qui habitent parmi les Chrétiens, et refusent de résider dans la Judaïcha par crainte des Turcs (284).

Le 17 juin 1359, sur la demande de Samuel ben Alba, ambassadeur des Juifs de Négrepont, le Sénat dispense les Juifs de l'île de la garde qu'ils assurent tous les vendredis sur les remparts et qui donne lieu à des rixes fréquentes avec les gardes chrétiens. De plus, ils pourront, sauf en cas de guerre, se rendre en dehors dè la cité dans leur synagogue, car la loi leur interdit de célébrer leur culte dans la cité même (346).

Niccolo Guerini, fils de Leopsome, Juif de N., s'était fait baptiser du temps du bailli Niccolo Guerini, qui fut son parrain. Ce faisant, il avait perdu tous ses biens : la Commune lui accorda une réparation sur place. Il demande et en obtient le transfert à Candie (484-12 mars 1370).

Le médecin Juif de N. étant mort, personne ne voulut le remplacer, en raison de la modicité du salaire (60 ducats par an). Le Sénat en fait porter le montant à 100 ducats (801-31 août 1391).

Le Sénat permet aux sujets de N. de transporter des marchandises à bord de leurs bâtiments privés, dans les mêmes conditions que les citoyens de Venise : le Juifs ses voient refuser ce droit (1041-10 février 1402).

Il est décidé de limiter les transactions et mutations de biens-fonds, pour éviter qu'un trop grandd nombre ne passe aux mains des Juifs. Les esclaves chrétiens appartenant à ces derniers sont libérés. La Judaïcha de N. disposant d'un trop grand nombre de portes, celles-ci seront murées, sauf les trois principales (1057-30 mai 1402).

Les Juifs de N. acquittaient un impôt annuel de 500 hyperpères. Ce chiffre fut porté à 1000. La communauté obtint par son représentant que cette somme fût payée en 2 trimestres, les Juifs de l'île étant presque tous pauvres, serfs ou vilains (1548-4 septembre 1414).

La communauté de N. est autorisée à faire murer deux

ruelles de son quartier pour mieux le séparer du quartier chrétien (1971-4 mars 1425).

Le 10 mars 1429, le Sénat confirme que les Juifs de l'île continueront à payer l'impôt de 1000 hyperpères par an (2124).

Crète.

Le Sénat décide que les habitants de l'île verseront 6000 hyperpères pour l'entretien de la flotte, les bourgeois de Candie et les Juifs devant s'acquitter du quart de ce montant (172/5-8 juillet 1344). Par contre le 18 août 1349, il est décidé que les habitants de l'île participeront aux dépenses de la guerre contre les Turcs dans la proportion suivante : Commune 1/3, feudataires, bourgeois et Juifs : 2/3 (228).

Sacalagia, fils de Jérémie, Juif de Crète, de passage à Venise, est débouté de sa demande de remboursement de prêt, jugée exorbitante et injustifiée (321-8 février 1358).

Le 1er juillet 1363, le Sénat concède aux Arméniens récemment immigrés en Crète un terrain pour leurs demeures, qui avait été attribué autrefois aux Juifs (411).

Désirant contribuer au repeuplement de la Crète, le Sénat prévoit que le statut de citoyen vénitien, pourra être conféré à tous ceux qui viendront habiter la cité de Candie, et les autres villes de Crète, sauf aux Juifs (455-18 mars 1368).

Le Sénat rejette une demande tendant à réclamer du capitaine de Crète qu'il surveille avec plus de soin ses collaborateurs, et ce qu'ils exigent des habitants de l'île, et notamment des Juifs (568-14 janvier 1376).

La communauté juive de Crète, réputée nombreuse et riche, sera soumise à un prélèvement de 2500 hyperpères (724 = Noiret, p. 13-14-25 février 1387). Sabbato Rebe, Melchior Cassani et Justof Missini étant venus protester contre cette imposition qui portait la contribution annuelle des Juifs de Crète à 3500 hyperpères (2500+1000), le montant du prélèvement est ramené à 2000 hyperpères (751 = Noiret p. 26-17-25 mai 1389).

Le 16 mai 1392, il est décidé de rembourser aux Juifs de Crète les sommes importantes par eux versées au cours des dernières guerres, sauf 20.000 hyperpères qui leur seront remboursés par la suite (815 = Noiret, p. 48-52).

Le 10 septembre 1395, considérant la richesse de la communauté juive de Crète, qui est sans cesse renforcée par de nouveaux éléments attirés par les privilèges dont elle jouit (notamment l'exemption des gardes nocturnes à Candie et dans d'autres cités) le Sénat porte de 2000 à 4000 hyperpères le montant de la contribution annuelle exigée dans la Communauté (887 = Noiret, p. 71).

La communauté doit participer à l'armement d'une galère armée en Crète contre les Turcs pour un montant de 7 carats. Coût total : 24 carats (1035 = Noiret, p. 123-5 janvier 1402).

Le 28 juin 1410, le Regimen de Crète est autorisé à emprunter aux Juifs les 2000 ducats nécessaires à la formation et à la solde des deux compagnies envoyées de Crète à Négrepont (1377-28 juin 1410). Un peu plus tard, en janvier 1412, il est autorisé à accepter un prêt des Juifs pour l'achat de blé (1441). Une même autorisation d'emprunt aux Juifs (il s'agit cette fois-ci de 700 ducats) est accordée le 19 juillet 1413 (1493).

Les Juifs de l'île ayant présenté une pétition au sujet des dettes contractées par les feudataires nobles de l'île, il est prévu que deux nobles intègres, connaissant les droits des feudataires se rendront à Rome pour y étudier la question et préparer un concordat. Une mesure tendant à interdire aux Juifs des prêts à un intérêt de plus de 12 % est repoussée (1594 = Noiret, p. 239-42-14 novembre 1415). Les poursuites contre les feudataires débiteurs des Juifs seront arrêtées jusqu'à l'arrivée des ambassadeurs (1615 = Noiret, p. 244-11 juin 1416). Les délégués des Juifs et les deux ambassadeurs des feudataires ayant été entendus, il est décidé qu'une commission de trois nobles examinera la situation des débiteurs. Ceux-ci seront répartis en trois classes : les plus aisés, obtiendront un délai de 2 à 5 ans pour rembourser capital et intérêts à raison de 5 % par an ; la classe suivante obtiendra un délai de 12 ans ; les derniers auront un délai de 20 ans, et pourront, dans des cas d'espèce, être déchargés de tout ou partie de leur dette. Ces mesures seront valables pour les feudataires des districts de Candie, Sitia, Rethino, et La Canée, ainsi que pour tous les marins et vilains de l'île (1626 = Noiret, p. 245-6-21 août 1416). Huit jours plus tard, le 29 août 1416, il apparut qu'il était impossible de former la commission de trois nobles, tous les candidats éventuels étant débiteurs des Juifs. Une commission spéciale est donc nommée. Les feudataires qui doivent plus de 1000 hyperpères aux Juifs et possèdent des biens meubles et immeubles d'une valeur d'au moins 2500 hyperpères feront automatiquement partie de la 2e catégorie. Les feudataires plus riches dans la première catégorie. Certaines catégories de Grecs débiteurs des Juifs seront soumises aux mêmes dispositions. Les Juifs prêtent à un intérêt de 12 %, ce qui est considéré comme abusif. Le taux est ramené à 10 %. En cas de dépassement, ils perdront le capital prêté : 1/3 reviendra aux accusateurs, 1/3 aux recteurs, 1/3 à la Commune. Les Juifs ne pourront pratiquer l'usure sur la vente des

marchandises, en grande partie fabriquées par les vilains de Rethino, qui sont ainsi ruinés (1627 = Noiret, p. 245-257). Le délai imparti pour la conclusion du concordat avec les prêteurs Juifs est prolongé jusqu'au 31 mars 1418 (1652-6 juin 1417). Ce délai ayant été dépassé, alors que 138 débiteurs inscrits sur 1970 seulement ont été concordés, il est prolongé de 2 ans (1694-28 mai 1418). Les Juifs rendant de grands services financiers à la Commune, il est ordonné de contraindre les débiteurs à respecter leurs concordats, et de concorder au plus tôt ceux qui ne l'auraient encore pas été (1700 = Noiret, p. 265-6-18 juin 1418). Trois proviseurs sont à nouveau élus pour examiner la nature et l'origine des dettes contractées par les Crétois envers les Juifs et établir des concordats ordinaires (1788 = Noiret, p. 274-6-9 août 1420). Le 9 juin 1428, il fut fait remise à 36 pauvres archers d'environ le quart de leurs dettes envers les Juifs. Ils reçurent un délai de dix ans pour s'acquitter du reliquat (2091 = Noiret, p. 322-3).

Entre temps, le Sénat avait autorisé le 2 août 1421 un premier emprunt aux Juifs (1830 = Noiret, p. 287), et un deuxième le 23 mai 1425 (1986 = Noiret, p. 307).

Divers.

Le Sénat proteste contre les agissements des Génois de Péra qui ont séquestré les biens d'un Juif vénitien chargé sur un vaisseau gênois (152-3 avril 1343).

Les castellani de Coron-Modon imposent une taxe aux habitants Grecs pour rembourser les dommages (100 hyperpères) subis par un Juif de la part des Turcs (342-19 mars 1359).

Le Sénat proteste contre les agissements des autorités de Péra, et notamment contre la confiscation de 23 bottes de vin appartenant à un Juif Crétois, sujet vénitien (1258 = Noiret, p. 180-29 avril 1407).

Sur requête de sire Angelo, médecin Juif de Corfou, et après avis du baile, le Sénat décide que les Juifs de Corfou ne pourront conserver en toute propriété que les biens-fonds d'une valeur égale ou inférieure à 4000 ducats or et qu'ils ne pourront utiliser les services des vilains de l'île (1308-17 juin 1408).

Le Sénat proteste contre l'attitude prise par l'empereur byzantin envers de nombreux Juifs de Constantinople : ces derniers étaient devenus Vénitiens depuis plus de 80 ans. Ils ont été contraints de revenir sous l'autorité impériale (1916-30 décembre 1423). Par la suite, il demandera que les agents impériaux cessent de molester les Juifs de Constantinople protégés de Venise (1930-17 avril 1424).

Le 3 mai 1425, il ordonnera au baile de Corfou de respecter les maisons et propriétés des Juifs, à condition qu'elles soient situées dans les limites des quartiers juifs (1982-3 mai 1425).

Les Juifs de Salonique demandent à payer selon leurs possibilités : ils sont pauvres et un grand nombre d'entre eux a quitté la ville. Ils paieront 800 hyperpères tant que les portes de la ville resteront fermées, et la contribution normale de 1000 hyperpères dès qu'elles seront ouvertes (1995-7 juillet 1425). Une nouvelle requête de la communauté juive réduite par le siège et l'exode qui en résulte, de voir abolir l'impôt annuel de 1000 hyperpères, déjà ramené à 800 hyperpères, est retenue pour examen (2149-14 juillet 1429).

Le 4 juin 1429, le Sénat communique enfin aux recteurs de Romanie la décision pontificale qui interdit aux patrons des navires de prendre à leur bord des Juifs, ou leurs marchandises, pour les conduire dans les terres du Soudan : des Juifs de Palestine ont en effet fait enlever du couvent des Mineurs du mont Sion les ornements de la chapelle de David, pour les consacrer à leur propre culte (2142 = Noiret, p. 329).

*
* *

Il serait vain de vouloir tirer quelque conclusion de cet aride exposé. Il semble cependant certain qu'il y a eu un tournant dans l'histoire des Juifs de Crète dans la dernière décennie du XIV[e] siècle. En 1395, le Sénat constate l'important accroissement numérique de la communauté et tient compte de son enrichissement. Ne faudrait-il pas relier ce phénomène à l'exode des Juifs d'Espagne de 1391 ? Il semblerait assez normal qu'un certain nombre de réfugiés ait élu de s'installer en Crète, provoquant par là un afflux de capitaux qui fit de la communauté juive l'arbitre incontesté des destinées financières de l'île. Ce n'est là qu'une hypothèse. Peut-être les matériaux réunis ici contribueront-ils à clarifier ce point d'histoire.

Simon SCHWARZFUCHS.

NOTES SUR DIVERS MANUSCRITS HÉBRAÏQUES

I

LA VERSION HÉBRAÏQUE DU COMMENTAIRE DE DŪNAŠ B. TAMIM SUR LE *SÉFER YEṢĪRA* CONSERVÉE DANS LA BIBLIOTHÈQUE D. S. SASSOON

Le manuscrit 959 de cette superbe collection privée contient une traduction hébraïque du commentaire de Dūnaš b. Tamim sur le *S. Y.* Diverses circonstances ont causé que l'existence de cette copie (pourtant signalée dès 1932) nous avait échappé lors de nos recherches sur le commentaire kairouanais sur le « Livre de la Création ». Ayant enfin pris connaissance du catalogue du fonds (D. S. Sassoon, *Ohel Dawid*, Oxford University Press, 1932), nous avons dû attendre pendant plusieurs années une occasion favorable pour nous procurer un microfilm du texte en question. L'ayant obtenu, dans l'été de 1959, grâce à l'aimable entremise de M. A. Altmann et à la courtoisie de M. S. D. Sassoon, propriétaire actuel de la bibliothèque, nous eûmes finalement une déception. En décrivant le manuscrit, D. S. Sassoon avait expressément souligné (*Ohel Dawid*, t. I, p. 552) que « le texte différait grandement de celui publié par Manasseh Grossberg... Londres, 1902 ». Il n'en est malheureusement rien. Les deux textes sont identiques, à un certain nombre de variantes près qui tantôt permettent de corriger l'un par l'autre, tantôt, et le plus souvent, sont de nature à convaincre le lecteur de la médiocrité de l'une et de l'autre copie.

La seule supériorité réelle de l'exemplaire de la Bibliothèque Sassoon sur celui de la Bodléienne imprimée par Grossberg réside dans la préface du traducteur qui s'y trouve. D. S. Sassoon l'a reproduite (*op. laud.*, p. 551-552). La traduction que nous en proposons ici s'efforce de rendre le sens plutôt que la lettre du texte fort maladroitement rédigé [1].

1. Nos additions explicatives sont entre crochets ; les parenthèses délimitent ce que l'expression française recommande de supprimer.

« Au nom de YHWH, Dieu éternel. Au cours de mes pérégrinations, je fis, lors de mon passage dans le pays des Tatars cruels, la connaissance d'un Juif lettré qui me montra un livre d'un genre particulier. Ce texte était accompagné d'un commentaire en arabe que [mon interlocuteur] voulut traduire en hébreu[1]. Je constatai que le texte commenté était [d'importance] fondamental[e] pour la manifestation des mystères de la Loi et que son langage symbolique était compréhensible à l'homme d'intelligence droite[2]. C'était l'écrit intitulé *Livre de la Création*. Le commentaire en question était attribué à l'un des Docteurs nommé Abū Sahl[3]. J'y ai repéré, il faut le dire, des lacunes et des passages incompréhensibles. Aussi me suis-je attaché, contrairement à la règle généralement suivie par les traducteurs, à rendre le sens plutôt qu'à en faire le mot à mot, afin que le lecteur puisse l'étudier avec quelque profit. Deux motifs m'ont dicté le choix de cette méthode : l'état fortement corrompu de l'exemplaire sur lequel j'ai travaillé et mon désir de faire profiter en quelque mesure des doctrines exposées dans l'original, le lecteur qui, ignorant l'arabe, ne peut recourir qu'à l'hébreu. Au cas cependant où l'écrit correct de l'auteur tomberait entre les mains de quelqu'un d'autre lui permettant de corriger ce qui est défectueux [ici], qu'il n'hésite pas à le faire toutes les fois qu'il trouvera que le sens d'un passage est altéré. En revanche, lorsque le sens est clair, nous n'avons cure des mots, ainsi que le dit R. Abraham Ibn ʿEzra, de bienheureuse mémoire : *les mots sont comme le(s) corps, les significations comme l(es) écorce(s).* C'est pourquoi je n'ai garde ici de conserver les mots, qui sont comme l(es) écorce(s), là où l'exactitude du sens en aurait souffert... »

La version a donc été faite par un lettré connaissant l'arabe qui pérégrinait à un moment non précisé « dans le pays des Tatars ». Cette indication, si vague qu'elle soit, ne permet pas de remonter avant l'époque de la consolidation de la conquête mongole sur la partie du monde musulman

1. ורצה להעתיקו ובלשון היהודים donc littéralement : « et il voulut le traduire et [ceci] dans la langue des Juifs » ; le *waw* conjonctif de *ubilešōn* pourrait cependant n'être qu'une dittographie du *waw* précédent. L'on peut aussi se demander si le rédacteur de la note veut dire que le propriétaire du manuscrit avait l'intention de traduire lui-même l'ouvrage arabe ou s'il voulait le *faire* traduire, ce qui est plus vraisemblable dans ce contexte.

2. Nous rendons ainsi : *uremīzōlaw mūbānōt lebaʿal ha-daʿat hayešārāh.* Mais l'auteur a peut-être voulu dire : « n'est compréhensible que... » ; il est également difficile de dire ce qu'il entendait au juste par *baʿal ha-daʿat hayešārāh :* le croyant gardien de la saine doctrine, le philosophe, le kabbaliste ?

3. Écrit סהאל.

située à l'est de la Syrie, donc le troisième tiers du XIIIe siècle. L'expression employée : « pays des Tatars », suggère, d'autre part, d'exclure les anciennes provinces musulmanes comme l'Irak, la Perse et peut-être même la Transoxiane ; on pourrait penser (mais ce n'est là qu'une inférence fragile) soit à une région asiatique au delà de la Transoxiane, soit au pays de la « Horde d'or », dans l'actuelle Russie méridionale. Enfin, les renseignements fournis par Ad. Neubauer dans sa notice du ms. Reggio 51 (nº 2250 de son Catalogue des manuscrits hébraïques de la Bodléienne, col. 780-781) rendent très vraisemblable sinon certain que le modèle du très récent ms. d'Oxford (copie de la main de J. H. Schorr) remonte au milieu du XVe siècle.

En résumé, le ms. Sassoon ne nous apporte qu'une seule donnée vraiment importante : la traduction hébraïque de l'abrégé arabe fait peut-être vers 1040 du commentaire de Dūnaš b. Tamim[1] a été exécutée, approximativement, entre 1300 et 1450.

Note additionnelle. Le hasard d'une lecture nous a mis en présence d'une citation non encore signalée, croyons-nous, empruntée à la version dont il s'agit. Le commentaire sur le *S. Y.* attribué à Moïse ben Jacob, auteur du *Šūšan sōdōt* (vers 1495 ?) rapporte, sur *S. Y.* V, 2 (impression de Varsovie, 1884, 57 b), au nom « d'un commentateur » *('eḥad min ha-mĕfaršim)*, le passage du commentaire de Dunaš que nous avons traduit en français dans *REJ*, CX, 1949/50, p. 77, lig. 3-20 (l'original arabe, *ibid.* CXIII, 1954, p. 45, lig. 16-27). La version reproduite est incontestablement celle de notre version anonyme (éd. Grossberg, p. 46 sq. ; ms. Sassoon, p. 76). Moïse ben Jacob concède au commentateur que l'alphabet en tant que graphie est un aide-mémoire à l'usage de l'homme sujet à l'oubli ; il refuse en revanche d'admettre avec lui que « les *vertus* des vingt-deux lettres ne se marquent pas sur les créatures supérieures et inférieures » :

ואני אומר שדברי פי חכם חן על הכתב הנתן
לנו בכ״ב אותיות אבל שלא יהיה כחות
כ״ב אותיות נרשמות ביצורי מעלה ומטה
הנה זה לא·

1. Voir *REJ*, CVII, 1946/7, pp. 102-103, 108.

II

DEUX FRAGMENTS DE L'ORIGINAL DE L'« ÉPÎTRE AU YÉMEN »

Aux matériaux utilisés dans la belle édition de M. A. S. Halkin[1], nous pouvons joindre deux morceaux que nous avons découverts dans une liasse de fragments de la *Geniza* conservée à la Bibliothèque de l'Institut de France, sous la cote Ms. 3381[2]. Deux feuillets, dont l'un porte 17 lignes au recto, 16 au verso, l'autre 17 au recto et 18 au verso ; ils sont de deux mains différentes ; écriture rabbinique (semi-cursive) orientale[3].

Le premier fragment (בנעמה ... אלתורה) correspond à éd. Halkin, 22, 9 av.-dernier mot -24, 18, troisième mot ; le deuxième (אלנבי ... לעולם plus la réclame ומתלנא), à 52, 3 deuxième mot -54, 10, premier mot.

III

UN MANUSCRIT PHILOSOPHIQUE DE LA COLLECTION GASTER

Conservé au British Museum sous la cote Or. 10.820, le ms. nº 1305 de la collection Moïse Gaster n'est point « one hand » comme le prétend le registre manuscrit du propriétaire

1. *Moses Maimonides' Epistle to Yemen*, American Academy for Jewish Research, New York, 1952.

2. Cette liasse, dont les textes signalés ici forment la 38e pièce, provient sans doute du legs Joseph Derenbourg. H. Hirschfeld semble l'avoir examinée rapidement à une date que nous ignorons. Elle renferme surtout des fragments de traductions et commentaires arabes de la Bible. Ayant mis les matériaux présumés saadianiques à la disposition de M. Mosheh Zucker en vue de l'édition critique qu'il prépare du commentaire de Saadia sur le Pentateuque, nous nous réservons de revenir sur les autres morceaux d'exégèse contenus dans ce recueil factice.

3. Il ne semble pas qu'aucun de nos deux fragments appartienne aux deux manuscrits dont les restes conservés parmi les fragments de *Geniza* appartenant au Consistoire Israélite de Paris (en dépôt à la Bibliothèque de l'Alliance Israélite Universelle) ont été publiés par M. Bernard Chapira dans *REJ*, XCIX, 1935, pp. 27-33.

primitif du fonds[1]. En fait, le volume renferme deux quaternions pris dans deux manuscrits différents.

Le premier cahier (fol. 1-8, 19 lignes à la page) un fragment du « Commentaire Moyen » d'Ibn Rošd sur l'Organon, dans la version de Jacob Anatolio[2].

Le deuxième (fol. 9-16, 21 lignes) est un morceau du *'Ôr Adonay* de Ḥasday Crescas[3].

IV

DEUX NOTES AUTOGRAPHES DE MOÏSE BOṬAREL

Le manuscrit hébreu 1076 de la Bibliothèque nationale de Paris est une des nombreuses copies, écrite vers 1381, du *Šēš Kenafayim* d'Immanuel de Tarascon.

L'intérêt du volume réside plutôt dans les éléments secondaires qu'il renferme.

Ainsi, nous y lisons, au fol. 38 deux notes relatives au calendrier qui sont de la main de Moïse Boṭarel, ce rabbin d'ailleurs érudit à qui les faux qu'il avait fabriqués surtout par mégalomanie ont valu une fâcheuse réputation[4].

La formule par laquelle il se présente ne laisse subsister aucun doute quant à son identité, puisqu'elle répète presque littéralement celles que l'on a relevées en tête d'autres pièces de sa composition.

אמר משה בוטריל היושב על כסא ההוראות למופת ולאות המפורסם ברבנים זה כמה שנים ראש תוכני היהודים ואלינו משתחוים ומודים· רצינו לדעת מזה הלוח תקופת תשרי משנת חמשת אלפים ומאה ושמנים ותשע לבריאת העולם...

1. C'est une photocopie de ce registre, placée dans la salle de travail orientale de la Bibliothèque du Musée Britannique, qui est le seul document au moyen duquel le chercheur peut se faire une idée, malheureusement sommaire, voire souvent fausse ou décevante, du contenu de la collection.

2. Voir *HÜb*, § 19, pp. 57-60. Ce que l'on a ici : המאמר בהתהפך ההקדמות האפשריות jusqu'à ועתה נזכור אופני התמונה השנית correspond, pour prendre une copie complète de la même bibliothèque, à Harley 5.517 (Margoliouth, n° 879), fol. 64-68, avec pas mal de variantes.

3. Commence בו הכפירה (peu après le début de III, 1), finit dans chap. 3 du même livre = éd. de Ferrare, cahier 23, fol. 1 a, lig. 6.

4. Voir en dernier lieu Simhah Assaf, *Tešūbōt ge'ōnīm mittōk genazaw šel R. Mōšeh Boṭarel*, dans son *Teqūfat ha-ge'ōnīm we-sifrūtāh*, Jérusalem, 1956, p. 323 sqq., surtout p. 324, n. 5.

Cette note, que son objet situe peu avant l'automne de 1428, finit[1] :

זה הלשון עשיתי אני משה בוטריל...

La seconde note, de la même main, nous fournit le nom du fils de Moïse, Boniac, à l'intention de qui elle a été rédigée.

Un autre membre de la famille, prénommé Vidal, se signale comme possesseur, aux fol. 1 et 39[2]. Il a inscrit aussi, sur ce dernier feuillet, en guise sans doute d'essai de plume ou d'exercice d'écriture, la première strophe, deux fois copiée, d'une versification des treize articles de foi, qui commence :

נמצא אחד פשוט קדמון ולעבדו התנבא משה

(cet incipit ne figure pas dans le *Thesaurus* d'I. Davidson) ; puis, à la suite de quelques versets bibliques, un quatrain qui commence אני ספר מאושר לאנשים
(manque également chez Davidson).

Signalons encore, pour en finir avec l'histoire du manuscrit, qu'après être resté un certain temps en Provence, à preuve les noms qu'on lit au même fol. 39 : Avigdor Bonet Bonjorno et Salomon[3] Farisol, il est passé dans l'est du bassin méditerranéen, car il a appartenu plus tard à Joseph et Élie (écrit אליא), fils de Šemaryah, sans doute membres d'une famille crétoise ou byzantine (fol. 40) ; c'est en Orient, probablement à Constantinople, qu'il fut acquis pour entrer à la bibliothèque de l'Oratoire.

Georges Vajda.

1. Cf. aussi A. Neubauer, *REJ*, IX, 1884, p. 59. La similitude de la formule d'introduction prouve que la consultation rituelle conservée par le manuscrit de la Bodléienne (Mich. 475, catalogue de Neubauer, n° 783, p. 154) est également de notre Moïse Boṭarel et non du second de nom approchant (voir aussi *Histoire littéraire de la France*, t. XXXI, 655 sq. et 780 sq., ainsi que *HÜb*, p. 267, fin du § 143, et 648 [l'index, s. v. Botarel bonsenior, porte par erreur 688] ; la liste des textes attribués à l'un et à l'autre serait à revoir).

2. La formule employée est ממני זה הספר ; la lecture ne nous semble pas douteuse ; תומכי dans une marque similaire donnée par Neubauer, *REJ*, *ibid.*, p. 51, n. 2, n'offre guère de sens. La même formule dans une des marques de possession de Méir Boniac Cohen, ms. 1081, fol. 78v.

3. Écrit שלאמון ; pour cette graphie, voir aussi Neubauer, *ibid.*, p. 215. Le lieu de résidence de ces deux personnages est écrit דצלין, c'est-à-dire *de* ṢLYN. Nous n'avons pas d'identification à proposer pour ce toponyme qui ne figure pas dans *Gallia Judaica*. Salon est écrit d'habitude שילון.

BIBLIOGRAPHIE

Bernhard Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le Monde Occidental* (430-1096), Paris, Mouton & Co. (*Études Juives*, publiées par l'École Pratique des Hautes Études, 6e section, vol. 2), 1960, in-8° de xx+440 pages.

Sur un sujet relativement peu exploré encore, et mal connu dans son détail, voici un ouvrage important. Il est l'aboutissement de longues années de recherches, et couronne toute une série de publications qui avaient déjà classé M. Blumenkranz comme l'un des meilleurs connaisseurs des relations judéo-chrétiennes au Moyen Age. On doit féliciter l'auteur d'avoir aussi heureusement mené son entreprise à bien. Il nous apporte un livre solide, bien documenté, agréablement écrit. L'enquête est menée avec la rigueur, la sérénité, l'impartialité qui font le bon historien. N'était son nom, on aurait peine à deviner auquel des deux camps, affrontés dans cette « altercatio » qu'il fait revivre devant nous, l'auteur se rattache par sa naissance et son éducation première.

Chronologiquement, l'enquête prolonge exactement celle que j'ai moi-même faite sur le même sujet il y a une douzaine d'années. Elle couvre tout le haut Moyen Age, de la mort de saint Augustin, « dans Hippone assiégée par les troupes vandales » à 1096, « année traditionnellement appelée celle du début des croisades ». Géographiquement, elle s'applique au monde occidental, « ensemble humain qui a pour caractère commun la même tradition composite de droit et d'institutions romains et germaniques ». L'Espagne y tient sa place. En revanche, l'Afrique du Nord, dominée par Byzance puis par l'Islam, n'intervient qu'au point de départ. Le plan est logique et non chronologique. L'auteur s'en explique dans l'avant-propos, et ce n'est certes pas moi qui lui chercherai chicane sur ce point : pour un sujet de cet ordre, l'on n'a guère l'embarras du choix, si l'on veut éviter les fastidieuses répétitions. De fait, le premier enseignement qui se dégage des recherches de M. Blumenkranz, c'est que les bouleversements qu'a connus l'Europe occidentale au cours de la période étudiée n'ont pas entraîné, dans l'évolution des rapports judéo-chrétiens, Espagne musulmane mise à part, de coupure vraiment décisive. Cette coupure, c'est à la fin de la période qu'elle se place : si l'on donne au terme de Moyen Age un sens péjoratif, « le Moyen Age juif commence là où s'arrête notre étude », c'est sur ces mots que s'achève le livre.

Si le principe de composition retenu par l'auteur me paraît ainsi inattaquable, en revanche le plan adopté peut, dans le détail de son agencement, appeler quelques réserves. Il répartit la matière en

quatre grandes parties, intitulées respectivement *les rapports de bon voisinage, la concurrence missionnaire, la polémique judéo-chrétienne, la déchéance légale*. Soit. Mais les « influences mutuelles », aboutissant parfois à de curieux faits de syncrétisme et à des mouvements judaïsants dans l'Église, et étudiés au terme de la première partie, seraient aussi bien placées dans la seconde. Car si elles supposent effectivement et du même coup démontrent des rapports de bon voisinage, on pourrait y voir également un des aspects ou un des résultats de la concurrence missionnaire. De même, puisque la polémique judéo-chrétienne traduit de part et d'autre, aux yeux de l'auteur, une préoccupation prosélytique, son analyse, d'ailleurs fort bien menée, viendrait peut-être avant celle de la concurrence missionnaire plus normalement qu'après. L'auteur semble en avoir eu conscience, puisque les chapitres qu'il consacre respectivement à la mission chrétienne et à la mission juive commencent l'un et l'autre par un paragraphe sur les discussions religieuses et les écrits de polémique, qui anticipe sur les développements de la troisième partie, et est lui-même annoncé, dans la première, par un chapitre sur la rencontre intellectuelle des deux communautés. Il y a là un peu de flottement, qu'il eut peut-être été possible d'éviter. Ce sont d'ailleurs fautes vénielles. Telle qu'elle est, la charpente du livre a cet avantage de suggérer le sens dans lequel s'est opérée l'évolution. Partant des rapports de bon voisinage et terminant sur la déchéance légale, M. Blumenkranz montre avec beaucoup de netteté que « les lois ici ne consacrent pas un état de fait mais le préparent ». Confrontée avec la fin de l'Empire d'une part, avec le bas Moyen Age de l'autre, la période en question apparaît, du point de vue juif, comme assez calme et relativement heureuse. « L'évolution de la législation anti-juive de l'Église est de loin en avance sur l'évolution des esprits aussi bien des fidèles chrétiens que des pouvoirs publics, rebelles à les appliquer... La situation des Juifs n'est pas enviable en soi, mais elle est bien moins désavantageuse que ce qu'elle a été avant et que ce qu'elle va devenir par la suite ». Ce n'est pas le moindre mérite de M. Blumenkranz que d'avoir, par cette démonstration serrée, porté un nouveau coup au mythe de l'antisémitisme éternel et singulièrement d'un antisémitisme chrétien toujours et partout présent, « postulat théologique qui domine la vision aussi bien des théologiens juifs que non-juifs », mais qui ne correspond guère à la réalité singulièrement mouvante, complexe et nuancée des faits.

On peut se demander toutefois si l'auteur n'a pas, çà et là, présenté cette réalité sous des couleurs un peu trop attrayantes. Ayant démontré, dans sa première partie, que rien encore ne distingue les Juifs de leur entourage chrétien « en dehors de la religion », il y revient dans sa conclusion : « Oui, il n'y avait que la religion de différente, mais la religion est un facteur capital de distinction quand tout le rythme de la vie en est imprégné » (p. 376). Malgré cette retouche, judicieusement développée dans le paragraphe suivant, il eût été bon d'insister davantage sur l'importance de la Loi rituelle comme facteur d'isolement et d'auto-ségrégation. Avant d'être confinés dans certaines professions et dans un quartier spécial, avant qu'un emblème distinctif leur soit imposé, les Juifs pieux, qui peuvent

inviter les chrétiens à leur table, mais ne sauraient accepter, si amicales que soient les relations personnelles, une invitation en retour, sont déjà, à certains égards, dans le ghetto.

Cette remarque m'amène à formuler une critique d'ordre plus général, touchant l'image que le livre nous propose du judaïsme et qui gagnerait à être précisée sur certains points, retouchée sur d'autres. Il est dommage que l'auteur n'ait pas brossé, même à larges traits, au début de son livre, un tableau du judaïsme occidental — géographie, organisation, importance, au moins relative — pendant la période envisagée. D'emblée, le judaïsme tend à disparaître un peu derrière les Juifs ; et à côté des aspects politiques, sociaux, économiques, juridiques du problème, l'aspect proprement religieux reste parfois dans une certaine pénombre. Sans doute, deux parties du livre sur quatre lui sont consacrées, auxquelles il faut ajouter des notations éparses dans les deux autres. Mais on aimerait sur plus d'un point, mentionné en passant — différentes formes du messianisme, croyance en la résurrection et à deux Messies (p. 253 ss.), thème du Messie enfermé dans une caverne jusqu'à ce que son heure soit venue, amorce, dans certains milieux juifs, d'un culte des saints (p. 57) — quelques développements complémentaires. Surtout, les sources utilisées sont presque exclusivement chrétiennes. Je sais bien que les écrits juifs de l'époque sont d'un maniement difficile. Les indications qu'on pourrait puiser dans le Talmud de Babylone ne renseignent pas nécessairement sur le monde occidental ; et Rachi appartient à l'extrême fin de la période. Mais Rachi n'est pas l'unique docteur du judaïsme occidental au haut Moyen Age, et le Talmud est pratiqué à l'Ouest comme à l'Est. En tout état de cause, il valait la peine, me semble-t-il, en présence d'une abondante littérature chrétienne de polémique anti juive, de faire au moins quelques sondages du côté des sources rabbiniques pour y chercher des échos et des recoupements. C'eût été là un critère de plus pour préciser le « Sitz im Leben » de cette littérature chrétienne et ses caractères véritables. Est-elle un outil missionnaire, doit-elle prémunir les fidèles contre les attaques juives, ou bien est-ce là apologétique à usage strictement interne, survivance d'un genre qui ne répond plus à sa destination première, voire simple exercice d'école ? A coup sûr, l'existence, dûment attestée, et très bien mise en lumière par M. Blumenkranz, de controverses réelles entre docteurs juifs et chrétiens incite à penser que la littérature antijuive répond bien à son étiquette. Il n'est pas sûr cependant que ce soit toujours le cas, et une utilisation plus large des documents juifs aurait peut-être permis de faire ici des discriminations intéressantes.

Elle aurait sans doute amené l'auteur à nuancer ce qu'il dit de la mission juive (pp. 159-212). Je reste pour ma part assez sceptique quant à la persistance, jusqu'en plein Moyen Age, d'une activité missionnaire de quelque ampleur, même si on l'impute aux individus et non à la Synagogue (p. 162). Il peut y avoir des prosélytes sans prosélytisme. Ce que l'auteur met au compte de la « mission » juive pourrait bien, le plus souvent, illustrer simplement l'attirance que le judaïsme exerçait à l'époque, tout comme aujourd'hui, sur certains esprits, et que les Juifs laissaient agir, favorisaient peut-être, sans

pour autant faire à proprement parler de l'apostolat missionnaire. Le cas d'un Bodo-Eléazar n'est peut-être pas, à cet égard, tellement différent de celui d'un Aimé Pallière ou des paysans italiens de San Nicandro, gagnés au judaïsme l'un par la liturgie de Kippour, les autres à partir de la Bible, sans l'intervention d'aucun missionnaire et presque malgré l'autorité rabbinique. En fait, on ne peut rien enregistrer d'autre, au cours des six siècles étudiés, M. Blumenkranz le note très honnêtement, que quelques cas de conversions individuelles. Nous les connaissons, parce qu'il s'agit de personnages assez haut placés dans la société du temps. Rien n'autorise pour autant à penser qu'à côté d'eux une foule obscure et anonyme de petites gens est elle aussi passée de l'Église à la Synagogue.

Le cas des esclaves est très particulier. M. Blumenkranz y voit le seul exemple où la mission ait atteint, dans la Synagogue, « la fonction d'une institution » (p. 184). C'est sans doute beaucoup dire. Il est certain qu'en poussant ses esclaves à se convertir, c'est-à-dire à se laisser circoncire, leur propriétaire juif obéit à un précepte impérieux de la Loi mosaïque (*Gen.*17, 12-13), et l'on conçoit que la Synagogue ait insisté sur la nécessité de cette obéissance. Mais il est également clair que dans son principe le précepte répond moins au souci de diffuser la foi israélite qu'à celui de réaliser chez tous les habitants d'un même foyer cet état de pureté rituelle qui est l'apanage du peuple élu et dont la circoncision est la condition nécessaire sinon suffisante. Au départ, aucune catéchèse n'est prévue, même lorsqu'il s'agit d'adultes : les esclaves deviennent, de façon automatique, qu'ils le veuillent ou non, des Israëlites. Le législateur leur donne le choix, comme Charlemagne aux Saxons, entre la conversion forcée, sanctionnée dans le premier cas par la circoncision comme elle l'est dans le second par le baptême, et la mort (*Gen.* 17, 14). A l'époque qui nous intéresse il n'en va plus de même. La catéchèse à coup sûr existe, et s'il y a toujours pression il ne peut plus du moins y avoir ni coercition ni violence. Que le propriétaire médiéval, en convertissant ses esclaves, ait eu le sentiment de leur apporter un bénéfice spirituel, rien n'autorise à le nier. Il reste que même alors cette conversion paraît destinée avant tout à créer un milieu familial et domestique intégralement juif, d'où soit exclu tout élément rituellement impur, et par conséquent à faciliter au propriétaire, dans le détail de la vie quotidienne l'exercice de sa propre religion. M. Blumenkranz certes ne l'ignore pas : «C'est après être devenu Juif que l'esclave était apte à tous les travaux qui pouvaient se présenter, qu'il pouvait notamment être employé à la cuisine et lors de la fabrication ou de la manipulation du vin » (p. 184). Mais alors, est-il légitime de parler à ce propos de mission, au sens habituel du terme ? Nous sommes loin en tout cas de l'universalisme juif tel qu'il a fleuri chez certains prophètes ou dans la Diaspora hellénistique.

Ces quelques remarques critiques diront à l'auteur, par delà notre désaccord sur certains points, tout l'intérêt que j'ai pris à lire, ou plutôt à relire, son ouvrage. Il abonde en analyses très justes, en remarques pénétrantes, en vues originales. Un excellent chapitre sur « le drame espagnol » (pp. 105-133) met en lumière tout à la fois

les contradictions de la politique officielle envers les Juifs et la méfiance qui continue de peser sur les convertis et qui, se traduisant en mesures vexatoires, crée une situation moralement plus pénible que celle de leurs frères restés juifs. L'attrait de la liturgie juive, en particulier sous ses formes domestiques, est fort bien mis en lumière (p. 171 ss.). Sur la question, très controversée, du rôle possible des Juifs dans la querelle des images, le point de vue de M. Blumenkranz est nuancé et me paraît fort juste : « les Juifs n'ont certainement pas été les lointains instigateurs de la querelle... Pour apprécier leur rôle à sa juste valeur, il conviendrait de le comparer à celui d'un catalyseur. Leur simple présence infléchit quelque peu la position que prendra l'Église... En face des Juifs, Agobard défend véhémentement le christianisme contre le reproche d'idolâtrie. Mais lorsqu'il se tourne vers les chrétiens, il reprend le reproche à son propre compte et si possible avec plus de violence encore que les Juifs », comme pour neutraliser les accusations formulées par eux (pp. 285-286). La dernière partie, sur la déchéance légale, témoigne d'une connaissance très sûre des problèmes et des sources juridiques. Les pages de conclusion sur le rôle de la croisade, avec la collusion qu'elle imagine entre Juifs et Musulmans, dans la genèse d'une mentalité anti-juive et comme cause de la rupture brutale entre les groupes juif et chrétien méritent d'être méditées. Riche d'érudition et de pensée, le livre a toutes chances de rester pour longtemps l'ouvrage fondamental sur cette période des relations judéo-chrétiennes.

Marcel Simon.

Moses Zucker. על תרגום רב סעדיה גאון לתורה *Rav Saadya Gaon's Translation of the Torah.* Exegesis, Halakha, and Polemics in R. Saadya's Translation of the Pentateuch. Texts and Studies (The Michael Higger Memorial Publications. Vol. III). New York, Ph. Feldheim, 1959 ; in-8° [2] 537 pages de texte hébreu, 10 pages [non paginées] de préface et de sommaire en anglais.

A l'auteur de cet ouvrage massif nous devons déjà plusieurs études remarquables sur Saadia et son époque (cf. *REJ*, CXV, 1956, p. 130 sq., et les articles antérieurs du même savant dans *PAAJR*, XVII, 1949, XX, 1951, XXIII, 1954), et l'essentiel de son activité vise à reconstituer le commentaire du Gaon sur le Pentateuque. Bien qu'il dispose déjà d'une vaste documentation recueillie avec autant de diligence que de compétence dans la Geniza et la littérature judéo-arabe et hébraïque du moyen âge, M. Zucker ne considère pas sa tâche préparatoire comme terminée. Son livre se présente pour cette raison comme un volume préliminaire de recherches, livre sévère et exigeant pour le lecteur, mais on ne peut plus substantiel, rempli d'une érudition du meilleur aloi et dont il n'est pas exagéré de dire qu'il fait accomplir un grand pas en avant à la plupart des questions qui y sont traitées.

L'ouvrage se divise en quatre parties principales. La première (p. 1-228) a pour thème général les facteurs idéologiques hétérodoxes, surtout « libre-pensée » et karaïsme, qui orientent et déterminent à beaucoup d'égards l'œuvre exégétique de Saadia et d'autres auteurs

rabbanites contemporains ; ceux-ci demeurent presque tous anonymes, si l'on excepte le gaon Samuel ben Ḥofni, un peu postérieur.

La seconde partie (pp. 229-283 ; 318 est une faute d'impression dans la table des matières) est une analyse très fouillée de la méthode exégétique de Saadia.

La troisième (pp. 284-318) examine la valeur critique des manuscrits et éditions de la version arabe du Pentateuque par Saadia.

La quatrième (pp. 319-499) est une étude minutieuse des passages où la version de Saadia s'écarte de la lettre de l'original afin de mettre celui-ci à l'unisson de la loi rabbinique, et aussi des interprétations qui pour des raisons le plus souvent inspirées par les besoins de la polémique anti-karaïte se trouvent en discordance avec la Halaka.

En appendice, M. Z. publie des fragments inédits de divers auteurs karaïtes, comme Daniel al-Qūmisī, Yefet b. 'Ali et un anonyme, ainsi que d'un rabbanite, anonyme lui aussi, disciple de Saadia.

Il faudrait un long article pour détailler les richesses dont cet ouvrage est littéralement bourré, tant en raison de ses apports documentaires que de la minutie et la pénétration des éclaircissements qu'il fournit sur les textes déjà connus. A cet égard, les notes sur la version du Pentateuque sont sans aucun doute les plus instructives qui existent à ce jour.

Le champ des recherches ici parcouru dépasse d'ailleurs Saadia et son milieu étroit non seulement du côté du karaïsme (c'est ainsi que M. Z. apporte beaucoup de nouveau sur Daniel al-Qūmisī), mais aussi du côté de maintes *quaestiones vexatae* touchant la littérature midrašique : quitte à reprendre ces thèmes ailleurs, notre auteur met en évidence plusieurs indices qui inclinent à dater de la première moitié du xe siècle le *Tana debé Eliyahu* et les *Pirqey de Rabbi Eli'ezer*.

Bref, l'ouvrage de M. Z. est un de ceux qui, selon l'expression rabbinique « ont besoin d'être étudiés longuement » ; nous en avons déjà profité et en profiterons encore dans nos recherches comme dans notre enseignement. Ici, nous nous bornerons à un petit nombre d'observations d'ailleurs presque toutes secondaires.

Parmi les adversaires doctrinaux combattus par Saadia, une grande place revient à Ḥayyoy (Ḥiwi) al-Balhi. M. Zucker consacre de nombreuses et importantes pages à cet archi-hérétique en qui il voit avec raison non point un Juif crypto-chrétien ou crypto-manichéen, mais un représentant au sein du judaïsme de la *zandaqa*, ce mouvement de libre-pensée dont on sait le rôle dans la vie intellectuelle de l'Orient musulman aux viiie et ixe siècles. Nos études sur la *zandaqa* nous avaient conduit au même résultat, mais comme plusieurs autres chercheurs, M. Z. ne semble pas connaître la note déjà ancienne que nous avons consacrée à ce thème : *A propos de l'attitude religieuse de Hivi al-Balkhi*, *REJ*, XCIX, 1935, pp. 81-91. Un travail beaucoup plus important que cet article d'un débutant a malheureusement échappé aussi à notre auteur (cf. p. 39, n. 76) : l'édition commentée du *Škand-Gumānik Vīčār* par le P. J.-P. de Menasce (*Une apologie mazdéenne du IXe siècle*, Fribourg-en-Suisse, 1945).

P. 46, lig. 15 פאימא כתיב נציבה את׳בית חוג׳ה נתדין בד׳אך אלכתיב
M. Z. traduit, p. 69 : ואיזה ספר שנרצה להוכיח את אמתתו נדון אותו על פי הספר הזה

Autrement dit : si nous voulons prouver *(sic)* la vérité d'un livre quelconque, nous le jugeons suivant ce livre-ci (la Tora). Mais cette traduction se heurte entre autres à deux difficultés de vocabulaire : *aṣāba* ne peut pas signifier « (vouloir) prouver » et il est arbitraire d'interpréter *tadayyana* comme *dāna*. Le premier verbe n'est pas *'aṣāba* de l'arabe classique, mais le dialectal maghrébin *(a)ṣāb-iṣīb* « trouver » (ce texte offre de nombreux indices du dialectal maghrébin mais nous ne pouvons pas nous arrêter à cette question ici) ; *tadayyana* signifie « professer une religion » (cf. Kazimirski où le sens est un peu trop restrictif ; du reste *dāna* à la première forme a le même sens : *Amānāt*, éd. Landauer, p. 113, l. 14, pour ne citer qu'un exemple). Nous comprenons donc, en interprétant את'בית comme un élatif : « nous règlerons notre religion sur le livre, quel qu'il soit, dont nous trouverons l'autorité le plus solidement établie ». L'idée exprimée est cardinale chez Saadia dont la pensée inspire toute cette pièce (ce qui ne préjuge point de la question de l'auteur), et convient parfaitement au contexte. Notons en passant que le verbe *(a)ṣāb* se retrouve aussi dans un autre texte publié par M. Z., p. 448, lig. 15 (la langue s'y tient plus près du « classique ») *ṯumma lammā 'aṣabnā ḥafaẓū al-'ašar kalimāt ;* « puis, comme nous avons constaté que [les gens] observaient les Dix Commandements (depuis Adam...) » ; là encore, la traduction de M. Z. *qiyyamnu* (p. 493, lig. 3) ne laisse pas d'être arbitraire.

P. 52, n. 132. יטועון ne doit pas être corrigé en יטיעון ; c'est une forme contracte (graphiquement ou phonétiquement) de *yataṭawwa-'ūna*, « ils font offrande volontaire ».

P. 81, n. 267. Un lapsus fait attribuer à S. Poznański l'édition (dans *REJ*, XX), des gloses d'Ibn Bal'am sur Isaïe ; elle est due à Joseph Derenbourg.

P. 98, lig. 2-3 : *muḫāṭaba* dépend de *qaṣd* et *al-ifhām* est l'attribut de la proposition ; la lecture . . *bi-*... *muḫāṭabat* semble donc s'imposer.

P. 101, lig. 23. Restituer sans doute ‹ג׳›לב « importation », cf. Dozy, I, 203-4.

P. 130. Dans sa traduction hébraïque, M. Z. passe peut-être un peu rapidement sur la proposition : *fakāna hāḏā a'mal fīhi wa'ajadd li'i'tibārih* (littéralement : « ceci (il s'agit des tentatives infructueuses du Premier Homme de regagner le Paradis) fut plus opérant à son égard et plus efficace pour sa réflexion », c'est-à-dire les mesures prises par Dieu furent opérantes et efficaces pour amener Adam à réfléchir. »

P. 134. A propos du refus de l'offrande de Caïn, voir aussi A. Scheiber, *La fumée des offrandes de Caïn et d'Abel...*, *REJ*, CXV, 1956, pp. 9-24.

P. 136. Par *hamoniyyim*, qui identifiaient la manne avec la plante *ṭurunjubīn*, Saadia entend peut-être les colporteurs musulmans de légendes, car son contemporain Ṭabarī (copié sur ce point par les commentateurs plus récents) rapporte des traditions en ce sens (*Annales*, I, 500).

P. 148, n. 596. Le jugement porté par Qirqisānī sur Anan (*Anwār* I, 2, 14, Nemoy, p. 13, lig. 3-4) : *wahuwa awwal man bayyana ǧumla min al-ḥaqq fil-farā'iḍ* est paraphrasé ainsi par M. Z. : שנגלתה לו האמת השלמה בעניני המצוות

Nous comprenons : « il fut le premier à élucider un certain nombre

de vérités relativement aux préceptes ». Le partitif a ici nettement valeur restrictive. Du reste, l'interprétation de M. Z. contredit *Anwār*, VI, 19, 15, Nemoy, p. 624, lig. 1-31, où il est dit formellement que nonobstant ses mérites, Anan n'était pas un prophète, mais un chercheur qui s'est maintes fois trompé : *'inna ra's al-jālūt 'Ānān... imām waqudwa wamuqaddam fi d-dīn wal-'ilm ġayr annahū lam yakun nabiyyan bal kāna rajulan nazzāran baḥḥālan illā 'annahū lā ya'rā min al-ġalaṭ was-sahw waqad bāna ḏālika fi 'iddat mawāḍi' min aqāwīlih.*

Dans la note qui nous occupe, M. Z. critique la position radicalement négative de M. Nemoy envers l'authenticité historique des relations concernant Anan. Le dernier mot n'est pas encore dit sur cette question. Nous tenons en tout cas à souligner que la prétendue rencontre d'Anan avec Abu Ḥanifa dans les geôles du calife continue à nous apparaître comme une invention pure et simple.

P. 155. Plusieurs rapprochements entre le droit musulman et les particularités de la législation d'Anan paraissent pertinentes ; encore faudrait-il les vérifier à l'aide de documents d'époque, car les comparaisons instituées par M. Z. se fondent presque toujours sur des versets du Coran et le manuel de Juynboll. Il arrive cependant que tel d'entre eux ne soit guère convaincant, ainsi de l'interdiction du commerce charnel le jour du sabbat rattachée laborieusement à la défense correspondante pendant la sacralisation *(iḥrām)* du pélerin de la Mecque. Si source antérieure il y a, il convient plutôt de la chercher dans la Halaka « sadoqite » reflétée dans les *Jubilés*, que M. Z. ne manque d'ailleurs pas de citer. — De même, l'hypothèse de l'utilisation par Anan d'une version arabe de la Bible faite sur les LXX (p. 156, n. 635, fin du premier alinéa, p. 157) nous laisse tout à fait sceptique pour le moment.

P. 159. M. Z. traduit *'Anwār* I, 17 (Nemoy, p. 58, lig. 5-6) *an-naqd kulluhū suhūla fatamassakū bihāḏa l-bahraj allaḏī fı aydīkum* par :

כל המטבעות פגומות אחוז איפוא במטבע שבידיכם

Il faut comprendre, croyons-nous :
« toute monnaie peut servir de moyen de paiement ; tenez-vous-en aux pièces de mauvais aloi dont vous disposez », en d'autres termes : célébrez la Pentecôte conformément au calendrier rabbanite, mais sans illusion. (L. Nemoy et Z. Ankori donnent une version anglaise correcte de la phrase ; voir Z. Ankori, *Karaites in Byzantium*, p. 379).

P. 220. L'interprétation d'un autre passage du même traité (VII, 11, 1, p. 805, lig. 4) nous semble aussi sujette à caution :
wa'innamā arāda an yajma' bihi l-umma

אלא מפני שרצה שכל האומה תקח את המועדים באספה ובחבורה

Influencée sans doute par le passage de Yefet cité à la suite, cette traduction ne tient pas compte du genre masculin du verbe. Le sens est beaucoup plus simple : « il voulut seulement donner une règle commune à la nation [tout entière] ».

P. 247, n. 48. Dans la version saadianique de Deut. IV, 29 : *faṭlubū min ṯamma llāha rabbakum tajidūhū waltamishu...* nous verrions plutôt une construction du type *'iš qani'an takun malikan* : « si vous recherchez Dieu, vous le trouvèrez, et [= aussi bien] cherche[z]-le »

(M. Z. laisse de côté *tajidūhu*). Cette interprétation plus conforme à la grammaire (impératif dans la protase, apocopé dans l'apodose), laisse intacte la remarque juste de M. Z. : en évitant de traduire les verbes par l'impératif du futur, Saadia esquive, au prix de quelque violence à l'endroit de l'original, le problème du conflit entre la providence divine et le libre arbitre de l'homme.

P. 247. A propos de l'amplification opérée dans la version de Nombr. XIV, 12 (« *ils méritent* que je les frappe »...), c'est plutôt *badā'* (changement de volonté) que *nasẖ* (abrogation d'une loi antérieure) qui est en cause.

P. 255, lig. 2. Ne faut-il pas lire קערו : « ils creusèrent [la pierre] ».

P. 342. Dans la traduction d'Ex. XXI, 30, אלזם דיה doit sans doute être lu *ulzima diyatan*, au passif, comme *yušat* de l'hébreu. Saadia n'avait pas besoin de s'écarter du mot à mot pour comprendre le texte selon l'exégèse qu'en fait la *Mekilta de Rabbi Šim'on b. Yōḥaï*... citée par M. Z.

P. 435, lig. 1. Dans la citation empruntée au *k.at-tarjīḥ*, la leçon *bidīnīh* est possible : [l'esclave] s'est réfugié auprès de toi pour sauver sa religion » (le judaïsme qu'il professe déjà : *'in tahawwada*).

P. 477 sq. La version surprenante de Deut. XXIII, 18 qui transforme l'interdiction de la *qedēšah* en celle du « mariage à temps » *(mut'a)* est peut-être une mise en garde contre une pratique également réprouvée par l'Islam sunnite, mais admise par les Šī'ites. L'insistance de Saadia, ici et dans son commentaire sur l'Exode, est cependant inspirée sans doute en grande partie (cela n'a pas échappé à M. Z.) par son désir de minimiser, à la suite du Talmud, la scabreuse aventure de Juda avec Tamar.

* * *

Signalons, pour terminer, dans le même ordre de recherches, l'article posthume du regretté S. L. Skoss : *From Sa'adya's Longer Commentary to Genesis* 22 : 20-23 : 18 ; 25 : 21-26 (en hébreu), dans *Tarbiz*, XXVIII, 3-4, juillet 1959, pp. 303-324, édition d'un fragment conservé dans la deuxième collection Firkovič, avec traduction annotée et une introduction philologique fort précieuse. La traduction du mot שפעה (p. 318, 1 et 10) y est à rectifier ; le terme, d'ailleurs employé dans les textes juridiques des Gaonim rédigés en arabe, est *suf'a* « droit de préemption » et non *šafā'a* « intercession », comme l'avait compris Skoss qui le rend par *hištadlut*, alors qu'il devrait l'être par *meṣrānūt* ou *zekūt qedīmāh*.

Georges Vajda.

Zvi Ankori. — *Karaites in Byzantium.* The Formative Years, 970-1110 (Columbia Studies in the Social Sciences, nº 597). New York, Columbia University Press et Jérusalem, The Weizmann Science Press of Israel, 1959 ; in-8º de xiii+546 pages.

Annoncé par plusieurs travaux partiels, ce volume inaugure une histoire des Karaïtes de Byzance dont il est oiseux de souligner la nécessité. Tel porte-parole tardif de la secte, comme Elie Bachyatchi à la fin du xvᵉ siècle, a brossé des origines de l'établissement byzantin

un tableau qui a trouvé quelque crédit même auprès des historiens modernes et contemporains. Les investigations préliminaires de M. Ankori n'ont pratiquement rien laissé subsister de cette construction à laquelle tant l'esprit de parti que l'insuffisance de l'information ont grandement contribué. D'un autre côté, l'historien rabbanite Abraham Ibn Daoud (mort vers 1180) dont les indications sur les Karaïtes sont viciées à leur tour par les mêmes défauts opérant en sens inverse, ignore entièrement le karaïsme byzantin. Le vide créé par l'examen critique, qui n'a pu être que négatif, d'une bonne partie des sources connues jusqu'à une époque tout à fait récente, a été comblé dans une certaine mesure par des documents, encore trop peu nombreux, de la Geniza et surtout par une étude renouvelée et une « réévaluation » comme on dit des autres matériaux disponibles. Cette entreprise, conduite par notre auteur avec une remarquable pénétration et une patience méthodique qui portent, fond et forme, la marque de l'enseignement de M. S. W. Baron, comporte fatalement une part d'hypothèse et laisse sans solution définitive maints problèmes ; nous reviendrons là-dessus. Il est cependant juste de marquer avant d'aller plus loin que nous avons affaire à un ouvrage où les nouveautés s'offrent sans détriment pour la solidité. Sa construction équilibrée, sa documentation abondante et mise en œuvre avec précision et clarté, sa bonne bibliographie et son index analytique judicieusement conçu et fort détaillé font du livre de M. Ankori un guide sûr et un précieux instrument de travail non seulement pour le karaïsme byzantin à ses débuts, mais aussi pour le karaïsme ancien tout entier.

Bien que sommaire, l'introduction sur les origines du schisme et son histoire ancienne en Irak et en Palestine est riche en aperçus instructifs auxquels nous ne nous arrêterons pas ici. Le premier chapitre (« Historical Premises ») résume la critique du témoignage tardif de Bachyatchi et développe surtout une des thèses cardinales, qui nous paraît féconde, de M. Ankori : la « structure quadrilatérale » du Karaïsme ; il faut entendre par là que sous le triple aspect politique, économique et social l'unité foncière n'est point rompue entre la communauté majoritaire rabbanite et la secte schismatique, ceci nonobstant le séparatisme institutionnel et juridico-rituel de cette dernière ; ainsi se fait-il qu'en dépit des divergences accusées sous ce rapport, qui ont d'ailleurs des répercussions plus ou moins graves sur les trois autres, le karaïsme demeure une secte à l'intérieur du judaïsme ; ce fut une erreur contre laquelle l'auteur met justement en garde (mais elle fut commise par maintes autorités anciennes auxquelles les circonstances commandèrent une rigide intransigeance) que de l'avoir amalgamé avec d'autres dissidences, extrémistes et d'ailleurs relativement éphémères, que leurs outrances vouèrent à une séparation totale du tronc et à une rapide extinction ; une seule d'entre elles, la secte « mišawite » put se maintenir vaille que vaille jusque dans le XIIe siècle (M. Ankori promet une monographie sur ce sujet).

Après avoir porté des coups bien ajustés et sans doute mortels à la théorie si mal fondée des origines « khazares » du karaïsme en Byzance et d'ailleurs au karaïsme même des Khazars, notre auteur aborde la partie constructive de son sujet propre.

Voici comment il voit l'apparition et l'implantation du karaïsme byzantin.

La communauté karaïte de Byzance s'est constituée à la suite des campagnes victorieuses qui remirent, au xe siècle, les empereurs byzantins en possession d'une partie de la Syrie du Nord et de la Haute-Mésopotamie. Ce furent donc des immigrants arabophones du Sud infiltrés le long des routes conduisant d'Antioche et de Tarse à l'intérieur de l'Anatolie et vers Constantinople qui formèrent l'établissement sectaire en des régions dont quelques-unes comptaient déjà des communautés rabbanites anciennement et solidement enracinées. Ayant maintenu, en dépit de maintes circonstances adverses, leurs relations étroites avec la communauté karaïte de Jérusalem jusqu'à ce qu'elle eût périclité consécutivement à la prise de Jérusalem par les Turcs Seljoukides en 1071, les Karaïtes transplantés en Byzance, en un milieu culturellement et linguistiquement si différent, durent cependant s'y adapter progressivement. Pour ce faire, il leur fallut se résigner à certains accommodements imposés par l'éloignement géographique du centre palestinien et surtout par l'extinction de celui-ci : renoncer, entre autres, à régler la date de célébration de la Pâque sur la maturation, constatée par observation directe, de la récolte d'orge en Palestine ; ils durent aussi, fait capital pour les destinées ultérieures du groupe, se donner, en hébreu, une littérature religieuse, à partir de celle, d'expression arabe, des maîtres de Jérusalem auprès de qui les étudiants karaïtes de Byzance allaient s'instruire, sans doute, telle est du moins l'hypothèse formulée par M. Ankori, sur l'impulsion des dirigeants de leurs communautés. Le principal artisan de cette œuvre de translation, comportant traductions proprement dites, adaptations et aussi compilations extraites de la production arabo-karaïte, fut Tobie ben Moïse, disciple non de Josué ben Juda, mais de Yūsuf al-Baṣīr, la date de décès de ce dernier se situant vers 1040. Ce point a été établi par M. Ankori d'une façon, croyons-nous, convaincante.

Les imperfections de ces « translations », leur littéralité excessive, même à l'étalon du Moyen Age, leur style gauche, leur phraséologie bizarre charriant des débris des originaux arabes en même temps que parsemée de gloses grecques, ne sont que trop connues des rares lecteurs qui eurent, depuis la renaissance des études karaïtes il y a un peu plus d'un siècle, le courage de les affronter. Selon M. Ankori, cette élocution rébarbative leur viendrait en partie de ce qu'elles représenteraient souvent des notes de cours prises en hébreu à partir d'un enseignement donné en arabe à « l'académie » karaïte de Jérusalem. Les arguments avancés par notre auteur en faveur de cette hypothèse ne sont ni sans force ni sans valeur (cf. notamment sa discussion du sens de *KTB*, p. 422-424). Nous n'oserions pas la contester quant aux textes de caractère juridique et rituel que nous n'avons pas étudiés. En revanche, elle ne nous semble pas pouvoir être retenue dès qu'il s'agit d'ouvrages théologiques comme le *Séfer Ne'īmōt* et le *S. Maḥkīmat petī*. Ces compositions présentent les mêmes caractéristiques formelles que le reste de la production littéraire byzantino-karaïte du xie siècle et pourtant il est certain que ce sont des traductions de traités rédigés dont nous possédons en grande

partie les originaux arabes. Versions peut-être hâtives, mais sûrement exécutées dirions-nous en chambre sur des livres manuscrits, elles ne sont aucunement des transpositions improvisées de discussions orales ou même de cours dictés. A cette objection inscrite dans les faits s'en ajoute une autre, de caractère peut-être plus spéculatif et qui porte d'ailleurs plutôt sur une autre hypothèse, plus générale, proposée par M. Ankori. S'il a jamais existé, comme le postule notre auteur, un *Literary Project*, un plan concerté de doter les Karaïtes de Byzance d'une littérature religieuse adaptée à leurs besoins, on comprend assez mal que des maîtres comme Tobie ben Moïse dont la carrière enseignante s'étendit sur plusieurs dizaines d'années s'en soient tenus à livrer à leurs disciples des matériaux bruts recueillis au cours de leurs années de formation ; qu'ils n'aient pas eu la possibilité ou le désir de polir quelque peu leurs cahiers d'étudiants avant de les mettre à la disposition de lecteurs qui n'ayant plus profité de l'enseignement direct des maîtres de Jérusalem devaient avoir infiniment de peine à s'y retrouver. Parler d'un « plan » nous paraît trop systématique ; nous admettrions tout au plus des desseins convergents plutôt que concertés d'un petit nombre de docteurs formés à Jérusalem ; qu'ils aient été encouragés par les chefs, dont ils étaient, de la communauté, voilà qui est intrinsèquement probable, mais nous n'en voyons point de preuve documentaire. Et si les imperfections de forme non moins saillantes dans les traductions d'ouvrages rédigés que dans les hypothétiques notes de cours étaient moins gênantes pour les premiers utilisateurs que pour les générations ultérieures et à plus forte raison pour nous, c'est que l'enseignement oral des premiers maîtres les palliait dans une certaine mesure. Il devait en être ainsi dans le domaine assez analogue des premières traductions arabes, si barbares au regard du style « classique », des textes philosophiques grecs ou syriaques.

Nous convenons cependant volontiers que notre manière de voir comporte également une large part d'hypothèse. Puisse quelque vérité jaillir d'enquêtes et de discussions plus approfondies.

Nous formulerions aussi quelques réserves au sujet des pages, très suggestives d'ailleurs, que M. Ankori consacre aux « gloses grecques » (voir p. 194 sq. et cf. l'index s. v. *Greek Glosses*, p. 505). En attendant qu'une liste complète en soit dressée sur la base de tous les manuscrits conservés, puis soumise à l'examen conjoint d'un helléniste byzantinologue compétent et d'un expert ès études karaïtes, il conviendra de faire preuve de plus de prudence encore que ne le fait notre auteur en portant un jugement sur l'assimilation linguistique et surtout culturelle des Karaïtes de Byzance au XIe siècle. Il est, nous semble-t-il, un peu prématuré d'affirmer avec M. Ankori (p. 195) « que les Karaïtes constantinopolitains de la seconde et de la troisième génération révèlent précisément l'esprit de cette renaissance classique qui imprégnait l'époque d'un Psellos, d'un Leichoudes et d'un Xiphilin ». Il reste à prouver que « les atticismes des gloses philosophiques » dans les œuvres de Tobie ben Moïse et de Juda Hadassi, gloses qui par leur nature même relèvent de la seule langue savante provenaient d'une lecture directe ne fût-ce que de manuels scolaires. Est-il seulement prouvé d'une manière indubitable que les

lettrés karaïtes du XIe et du XIIe siècle savaient lire et écrire couramment en grec ? Nous ne demandons qu'à nous incliner devant une telle preuve le jour où elle sera administrée.

Notons, à propos des gloses grecques, que l'interprétation de *'YQNWS* par οἰκονόμος (p. 423, n. 190) est erronée ; il s'agit d'une transcription de ἱκανός qui correspond littéralement à *day* et à *kāfī* employés dans le texte cité de Tobie ben Moïse.

Au sujet de l'exégèse de Gen. IX, 27 *(yaft 'elōhīm lĕ-yefet)* rapporté aux Khazars, signalons qu'elle a été reprise comme plausible *(walaysa huwa biba'īd)* par Yefet ben 'Alī, dans son commentaire sur le passage (P.-B. N. Hébreu 277, fol. 198v et 279, fol. 193v) : « Un Docteur dit que le verset en question fait allusion à ce texte [d'Ezéchiel], XLVII, 22] : *Vous le partagerez en héritage pour vous et les étrangers* (ulĕha-gērīm)..., il faut entendre par là les Khazars qui se sont convertis durant l'exil ; les Israélites leur donneront des localités où ils résideront » *(wal-Ḫazar man taǧayyarū*[1] *fil-galūt fayu'ṭūhum Yisrā'el mawāḍi' yaskunū fīhā)*.

Georges VAJDA.

Erwin I. J. ROSENTHAL. — *Griechisches Erbe in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters* (Franz Delitzsch Vorlesungen 1957), W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1960 ; in-8° de 110 pages.

Cet ouvrage est formé de quatre conférences prononcées à Munster en 1957 par M. Rosenthal dans le cadre des « Conférences Franz Delitzsch ». Il est évident, et l'auteur le souligne dans son introduction, qu'il n'a pu, dans ce cadre restreint, traiter à fond le problème que pose le titre de son livre : il s'en est tenu à ce qui lui semblait être l'essentiel, à savoir la question du bien suprême — de l'eudémonie. Il a cependant consacré plus particulièrement la quatrième conférence au problème de la prophétie, en insistant toutefois sur son rapport avec la question du bien suprême.

Le bien suprême de l'homme consiste à connaître la loi divine et à la vivre. On peut dire qu'il y a là accord entre tous les penseurs juifs du Moyen Age. Dans la connaissance de la loi divine, il faut distinguer ce qui est du domaine de la foi et ce qui est du domaine de la raison. C'est dans l'importance qu'ils accordent à un domaine au détriment de l'autre que les penseurs juifs se divisent en deux tendances. Les uns, avec Yehuda Halevi, opposent la connaissance révélée à la connaissance par la raison, le Dieu révélé au Dieu des philosophes, la tradition au raisonnement, l'histoire qui est sa propre vérité à la raison qui peut se tromper et induire en erreur. Les autres, avec Maïmonide, insistent sur l'importance de la raison et de la

1. Dénominatif d'hébreu *gēr* pris au sens de « prosélyte » ; le verbe se trouve aussi à la deuxième et à la cinquième forme, dans le livre de consolation judéo-arabe d'Ibn Šāhīn : Julian Obermann, *Studies in Islam and Judaism, The Arabic Original of Ibn Shâhîn's Book of Comfort*, New Haven, 1933, pp. 68, 8-9 et 106, 10 (voir aussi l'introduction de M. H. Z. Hirschberg à sa traduction en hébreu moderne, Jérusalem, 1954, p. 50).

philosophie, tout en admettant — ne serait-ce que formellement — la supériorité de la foi sur la raison, là où les deux se heurtent.

Pourtant ces deux tendances se rejoignent pour considérer la raison humaine comme étant à la base de l'ordre politique, de la justice sociale et d'une économie saine. La conduite de l'homme est donc commandée par une éthique et par une politique. La nécessité pour les hommes de vivre en société et la diversité des natures humaines imposent l'existence d'un législateur. Dieu qui désire le bien de l'homme a donc accordé le don de législation à certains hommes qui sont des prophètes, le plus grand d'entre eux étant Moïse, le législateur par excellence. C'est ainsi que se trouvent reliées la pensée politique naturelle des Grecs et la doctrine surnaturelle religieuse des Juifs.

La *République*, les *Lois* et l'*Éthique à Nicomaque* ont permis aux penseurs juifs et musulmans de se former une doctrine politique et sociale ainsi que de méditer sur la notion d'eudémonie. La pensée juive et la pensée grecque ont en commun le désir d'ordre et de justice qui trouve son expression dans la cité idéale : toutes deux recherchent le bien suprême et considèrent la loi, divine ou humaine, comme la voie vers la félicité. Elles diffèrent pourtant profondément et on ne saurait le dire d'une manière plus concise et plus frappante que Yehuda Halevi : « Le Dieu d'Abraham n'est pas le Dieu d'Aristote ».

L'ouvrage se termine par deux appendices ; l'un est consacré à la notion d'eudémonie et aux divers sens que ce terme et ses équivalents ont pris dans la pensée grecque, musulmane et juive ; l'autre contient des remarques sur la théorie de la prophétie chez les philosophes musulmans et juifs du Moyen Age.

Jacob Schlanger.

Pērūš Rabbēnū Abraham ben ha — RaMBaM 'al Bērēšīt u-Šēmōt (Commentaire de Rabbi Abraham Maïmonide sur la Genèse et l'Exode). Londres (et chez Rabbi S. D. Sassoon, Letchworth), 1959 ; gr. in-8° de 63+539 pages.

Dans les dernières années de sa vie assez brève (1185-1237, les dates de 1242 ou 1254 que nous avons enregistrées avec un point d'interrogation dans notre *Amour de Dieu*, p. 145, sont fausses), Abraham Maïmonide travailla à un vaste commentaire sur le Pentateuque qu'il n'eut pas le temps d'achever. Le manuscrit unique qui en a été conservé (Oxford, Bodléienne, Huntington 166), copie datée d'Alep, 1686 de l'ère des Séleucides (1375 de l'ère chrétienne), montre au surplus que l'auteur n'avait pas mis la dernière main même à la partie rédigée (Genèse-Exode). Le manuscrit, autographe ou non, qui servit de modèle à l'unique copie qui nous soit parvenue était en outre déjà défectueux ; enfin, cette copie est acéphale et présente diverses lacunes. D'autre part, pour des raisons qui nous échappent, cette œuvre d'Abraham Maïmonide resta dans les archives de la famille sans être diffusée, si bien qu'elle ne joue aucun rôle dans l'histoire ultérieure de l'exégèse biblique. En dépit de ces imperfections

intrinsèques comme extrinsèques et de son manque de notoriété, ce fragment, d'une étendue considérable (107 feuillets, environ 27 lignes à la page) ne laisse pas d'être un monument qui compte, de la littérature judéo-arabe. Outre qu'il complète le portrait si attrayant de son pieux et savant auteur, il nous livre force renseignements inédits, particulièrement sur l'exégèse biblique des ascendants de Rabbi Abraham, son père Moïse et surtout son grand-père Rabbi Maïmon ; l'on y trouve aussi maintes données concernant l'exégèse d'autorités plus anciennes comme Saadia et Samuel ben Ḥofni et quelques échantillons précieux de l'enseignement du mystique juif Abraham le Pieux, contemporain et ami de l'auteur.

Quant à la contribution propre de ce dernier, on exagérerait sans doute en soutenant qu'elle soit de première grandeur ; néanmoins, tout en reflétant très souvent des opinions antérieurement exprimées, et notamment un riche fonds provenant du Talmud et du Midraš, son exégèse renferme des éléments personnels, surtout d'ordre théologique, et se rencontre maintes fois (Kabbale spéculative mise à part) avec celle de son contemporain occidental Moïse ben Nahman de Catalogne. M. S. D. Sassoon, à qui revient le mérite d'avoir pris l'initiative de cette édition, a confié à M. E. Wiesenberg le soin de munir le texte d'une introduction, d'une version hébraïque et de notes explicatives (on ne voit pas très clairement si l'établissement du texte est également dû à ce dernier uniquement ou s'il a été fait en collaboration par les deux érudits). M. Wiesenberg s'est acquitté de sa tâche avec une minutie, un scrupule et une modestie qui commandent le respect (l'envers de ces qualités estimables est la multiplication des additions et corrections groupées d'une manière assez incommode en fin de volume ; ce qui est également très gênant pour le lecteur qui ne se contente pas de la version hébraïque, c'est l'absence presque totale de ponctuation dans le texte arabe où même les lemmes du texte commenté restent sans signalisation). Sa vaste érudition rabbinique et son intime familiarité avec les commentaires juifs de la Bible font de ses notes une mine de renseignements et un instrument de travail des plus appréciables.

La version hébraïque qu'il a donnée d'un texte souvent difficile et, nous l'avons dit, manquant de fini, fait également preuve d'une grande maîtrise dans le maniement de la langue littéraire d'hier plutôt qu'aujourd'hui, mais cet archaïsme est en grande partie voulu et d'ailleurs recommandable en pareille matière. Il n'est pas douteux non plus que sans être arabisant de métier, M. Wiesenberg s'est donné beaucoup de peine pour exécuter la partie philologique de son travail. Sous ce rapport, toutefois, des réserves s'imposent. M. W. en est encore à la méthode des anciens éditeurs de textes judéo-arabes qui prétendaient en redresser les « incorrections », volontiers imputées aux copistes, mais qui sont, nul n'oserait le contester sérieusement aujourd'hui, en très grande partie celles des auteurs. Il n'est plus nécessaire de démontrer que les écrivains juifs d'expression arabe n'eurent presque jamais le dessein d'écrire en « arabe classique » ; des centaines de « corrections » et de notes de M. W. se trouvent être ainsi non seulement superflues (il suffisait de dresser, dans l'introduction, un inventaire sommaire des écarts les plus notables

du texte par rapport à l'arabe des grammairiens), mais franchement contraires à une saine méthode. D'autre part, une inexpérience visible des textes à laquelle le recours laborieux aux grammaires et aux dictionnaires, d'ailleurs très insuffisants pour ce genre de littérature, ne remédie que dans une faible mesure, lui fait rejeter trop souvent de bonnes leçons du manuscrit.

Voici un choix d'observations tiré des notes prises au cours d'une première lecture.

A. *Bonnes leçons écartées à tort.*

P. 2, n. 3 : le texte est bon *('innahu) ; li'annahu* proposé serait faux. — P. 17, n. 142 : la leçon du manuscrit est bonne : *ḥaẓẓ* « part, participation » ; *ḥaṭṭ* que l'éditeur veut y substituer n'a pas le sens de « valeur, dignité » *('ērek)* qu'il semble lui attribuer. — P. 45, n. 35 : la correction proposée est trop loin du texte du ms. et n'est d'ailleurs pas nécessaire ; il suffit de sous-entendre *aḫbār* après *'aw biwaqt* ou, à la rigueur, l'insérer à cet endroit dans le texte. — P. 67, n. 82 : l'éditeur a « corrigé » à tort *'awqātih* en *'aqwātih ; qūt* signifie « aliment », non « repas » ; l'auteur veut dire ; *le plus souvent* Jacob mangeait son pain avec des grains ou des légumes et non avec de la viande ou d'autres mets succulents. — P. 75, n. 28 : la correction proposée est inutile ; en revanche, la graphie des mots précédents peut prêter à malentendu ; il faut comprendre (nous ajoutons, pour plus de clarté, les désinences casuelles, encore que l'auteur ne s'en soit certainement pas soucié) : *ziyādat*^{u} *taṯabbut*^{in} *wata'kīd*^{u} *'iṯbāt*^{in} *ziyāda* et *ta'kīd* peuvent être également à l'accusatif) ; Isaac interroge derechef son visiteur sur son identité, pour être rassuré davantage et confirmé dans sa certitude. — P. 92, n. 1 : la leçon *lam* est meilleure (l'éditeur en convient à moitié, p. 525). — *Ibid.*, n. 4 : il suffit de lire *man'ī*, en intervertissant la seconde et la troisième lettre. — P. 103, n. 67, lire *al-kadīs ; ḫarm* proposé dubitativement ne convient pas. — P. 140, n. 82 : *wajdihim* est préférable ; *wajada 'alā* est courant au sens de « éprouver du ressentiment contre » ; *waġar* proposé par l'éditeur est inutile et trop recherché pour le style de l'auteur. — *Ibid.*, n. 96 : *ayḍan* ne doit pas être supprimé ; les Madianites interviennent en effet deux fois, au vs. 28 et au vs. 36. — P. 142, n. 102 : rien à corriger : *wattifāquhum* commence une nouvelle phrase qui résume, l'éditeur le note lui-même avec raison, n. 103, l'*aggada* de *Pirqey Rabbi Eli'ezer*, chap. 38 ; la version hébraïque est à remanier en conséquence. — P. 163, n. 111 : *'albasa* régissant *ḫātam* est insolite ; mais *ḫala'a 'alayhi malbūsahu* n'est pas à corriger : « il le revêtit, pour l'honorer, de son propre vêtement » (cf. plus loin, p. 175, sur XLV, 22). — P. 216, n. 3 : la leçon *ḫaṣīṣ* est bonne ; cf. Dozy *Supplément*, I, 375. — P. 225, n. 17 : le texte du manuscrit est parfaitement satisfaisant : « celle qui est ainsi » (qui a un tel caractère), mais il y a peut-être une lacune ensuite. — P. 290, n. 4 : rien à ajouter au texte du manuscrit ; pour *lisān al-ḥāl*, voir Munk, *Guide* II, p. 63, n. 1 (d'ailleurs l'auteur n'emploie pas le terme en son sens habituel). — P. 292, n. 30 : le texte du manuscrit *('illā 'an yakūn)* est irréprochable ; la correction proposée est aussi superflue qu'inacceptable. — P. 297, n. 20 : la leçon du manuscrit (que l'éditeur interprète correctement en *zidtu yaqīn*^{an}) est excellente ; *zāda yaqīnī* proposé pour la remplacer

ne vaut rien. — *Ibid.*, n. 24 : la leçon du manuscrit est à conserver, mais ajouter *lahā* après *at-tamāṯil* (dans les *Corrigenda*, p. 531, l'éditeur retire lui-même sa conjecture et donne une explication pertinente,e mais sa proposition d'ajouter *al-juyūš as-samāwiyya* ne s'impose aucunement). — P. 297, n. 3 : rien à changer au texte ; le sens est : « cette sorte de justice dans le jugement et une telle puissance dans l'exécution ne procèdent que d'un dieu hors duquel il n'y a point de Maître ». — P. 301, n. 58 : la correction proposée n'est guère vraisemblable ; l'interprétation du texte du manuscrit proposé dans la note complémentaire, p. 531, est franchement à rejeter. On peut comprendre *hāḏā* comme démonstratif : « ce (mot) *wĕšāfĕṭū* » encore qu'il soit plutôt superflu. — P. 303, n. 23 : la leçon *min* est de l'excellent arabe : « le reste du peuple est *en fait* d'anarchie morale *dans l'état que ('alā mā)* l'on sait » ; la correction proposée méconnaît ce tour idiomatique. — P. 303, n. 115 : *ar-rūḥ al-baṣīr ;* rien à supprimer (cf. par ex. F. Rahman, *Avicenna's De Anima*, Londres, 1959, p. 144, lig. 3, et l'index analytique, s. v. *rwḥ*, p. 279) ; la traduction doit être corrigée. — P. 359, n. 7 : seule la leçon du manuscrit *'allaba* parallèle à *'aṯāra* est à retenir. — Il y aurait à signaler encore un très grand nombre de cas de ce genre. Nous énumérerons seulement pour mémoire quelques autres passages où les interventions de l'éditeur ont peu de chance d'être approuvées par les arabisants : p. 80, n. 84 ; p. 82, n. 107 ; p. 92, n. 6 et 94, n. 32 ; p. 236, n. 6 ; p. 310-11, n. 89 et 93 ; p. 353, n. 100 ; p. 409, n. 12.

B. *Traductions discutables.*

P. 29, lig. 20-21 : *wa'tabir ḥikmat at-ta'bīr al-ilāhī* signifie : « considère la sagesse de l'expression divine » [= avec quelle finesse l'Écriture Sainte s'est exprimée] ; une distraction a fait prendre au traducteur *(u-bē'ărāh)* l'impératif de la VIIIe forme pour l'accompli de la IIe. — P. 33, lig. 18 : *wa-mā 'aḥkam(a) ta'bīr (a) Onqelos* signifie « combien l'expression employée par O. est heureuse » (plus haut, lig. 10 *faqawluhu* est suspect ; le verbe, *'abbara*, appellerait *biqawlih ;* à la ligne suivante, il faut restituer *nudrikuh ;*) ; *áḥkam* signifie « bien construit, bien fait », et n'a qu'un rapport sémantique indirect avec *ḥikma* et *ḥakīm* (le même faux sens, p. 42/43, d. 1). — P. 43, 19-20 ; *wahuwa... al-kamāl ;* le traducteur a rendu cette proposition ainsi : « alors que sans doute Ismaël donnait à Abraham l'impression d'être parfait, car il était le fils aîné » ; cette façon de traduire ne se conçoit que si le traducteur a interprété מותר comme un participe de IIe forme ; malheureusement *'aṯṯara* ne peut aucunement signifier « donner l'impression de... », mais « marquer de son empreinte », et il se construit lors avec la préposition *'alā ;* il faut expliquer le mot comme un participe de IVe forme, et le sens sera : « alors que sans aucun doute Abraham préférait [= eût préféré] qu'Ismaël fût parfait ». — P. 67, lig. 7 : *'iṭbā' :* la traduction *tĕ'ūr ṭeba'* n'offre guère de sens dans ce contexte ; de surcroît, elle est infondée ; *aṭba'a* a le sens de « arranger, orner, parer, embellir » (Dozy II, 21-22), donc l'auteur veut dire ici « trait d'esprit ». — P. 87, lig. 5 : *al-munājāt* n'est pas « la prophétie » *(hanĕbū'āh)*, mais « l'oraison ». — P. 162, n. 103 : *faḥṣ* ne signifie pas *ḥafīrāh* (« excavation »), mais désigne la campagne entourant une ville (cf. Dozy, II, 243 ; sens encore vivant au Maghreb), et s'oppose

parfaitement à *sakan* (cf. p. 253, d. 1 où la traduction correspondante, *biq'āh* est moins inexacte). — P. 175, lig. 1-2 : *mā ma'nāhū* signifie, « explication rapportée quant au sens, non littéralement » ; la version hébraïque qui ne tient pas compte de *mā* est à rectifier. — P. 187, lig. 6 : נפס n'est pas clair ; la traduction *da'at* (« opinion ») convient au contexte, mais ne répond à aucune des significations connues du mot arabe. — P. 231, lig. 17 : *mu'ammar al-bāṭin* ne signifie pas « ses entrailles jubilent », mais « l'esprit plein de ». — P. 255, lig. 16 : *nūra* signifie non pas « feu » mais « pâte épilatoire ». — P. 261, 4 : *fa' innahū yabīn min ḥikāyatih ma'āluh* n'est pas exactement rendu par « car cela ressort de sa narration à la fin [= de la fin de sa narration], mais : « [si l'Écriture ne nous a pas rapporté la teneur du discours que Moïse devait adresser à Pharaon en cette conjecture] le *sens* en ressortira de la suite du récit ». — P. 264/5 (sur Ex. XIII, 17) : la construction (affixes possessifs à la 3e pers. fém. sg.) déconseille de rendre *ḥurūb* par « ennemis » ; le commentateur veut dire, semble-t-il : Dieu ne mena pas les Israélites par le pays des Philistins parce que cette région était troublée par des guerres et les Israélites craignaient que cette situation ne se retournât contre les nouveaux arrivants. — P. 267, 11 : *mujmilat^an* ne signifie point « de la belle façon », mais « d'une manière générale ». — P. 271, lig. 20 : *iblāġ^an fī waṣfih;* « pour peindre d'une manière expressive » ; hyperbole est *mubālaga* (correctement traduit ainsi, p. 275, dans le commentaire d'Ex. XV, 16). P. 275 ; lig. 4 : *fı a'lā 'illiyyīn,* la traduction *bĕ'elyōney ha-'elyōnīm* n'est pas très claire ; du moins fallait-il noter que le terme *'illiyyūn* est coranique : sourate LXXXIII, 18-19 ; *muqarrabūn* provient du même contexte (vs. 20). — P. 291, n. 20 : la note et la version hébraïque du texte sont inexactes ; sens : « le lourd et le léger sont de la catégorie du relatif ». — P. 301, d. 1. : le dictionnaire autorise à la rigueur la traduction proposée pour *atbā' :* « elles (les femmes) appartenant (à Israël) », mais on voit mal l'utilité d'une telle indication ; moins galamment, il convient d'attribuer au mot le sens qu'il a souvent de « subordonnés ». — P. 305, lig. 20 et 23 : *ḫarq* traduit par *petaḥ* (« porte, ouverture ») cette traduction servile, d'après le dictionnaire Belot : « déchirure, fente, fissure », n'a, de toute évidence, aucun sens ici ; il faut comprendre *ḫarq* [*al-'āda*], « miracle » ; cf. Dozy, I, 365, col. 1 en haut. — P. 361, lig. 10 : les trois derniers mots de cette ligne doivent se lire : *ḥusna ẓann^in bihi,* « par présomption favorable à son égard », la version hébraïque est à remanier. — P. 377, lig. 17 : on ne voit pas très bien la raison pour traduire *wilāya* par *hitrōmĕmūt* « exaltation » ; le mot arabe signifie « dignité de saint » opposé à *nubuwwa,* « dignité de prophète » ; *'awliyā'* (p. 379, lig. 3 et 5) ne sont pas des *nĕsī'īm,* « princes, notables » ; la traduction de tout ce passage serait à revoir de très près.

C. *Observations diverses.*

P. 54, n. 11 : il n'y a aucune difficulté ; *al-maḥtūm = al'-ajal al-maḥtūm;* le terme irrévocablement fixé de la vie (voir ci-après, observation sur p. 344/5) ; la suite se comprend également fort bien ; Abraham craignait que s'il venait à mourir, Eliézer ne prît l'initiative de proposer à Isaac un parti que, par pudeur, celui-ci n'oserait pas refuser ; la note 14 est également sans objet : Abraham ne voulait

à aucun prix qu'Isaac quittât le pays de promission et se rendît en Aram Naharaïm. — P. 126, n. 10 : note sans objet, *baqiyyat 7 'amāmīm* signifie « le reste des [unités composant l'ensemble des] sept peuples. — P. 140, n. 84 : il n'y a pas de pléonasme, mais explication de la contradiction apparente entre Gen. XXXVII, 25-27 d'une part, 28 et surtout 36 de l'autre. — P. 230, n. 15 ; le rapprochement fait par Abraham Maïmonide entre la résistance que Moïse, épris de contemplation solitaire, opposa d'abord à sa mission (Exode IV) et les plaintes qu'il exhalera plus tard (Nombr. XI ,12 et 15) se comprend parfaitement dans la perspective de la tradition platonicienne touchant la fuite du philosophe ; cf. notre *Juda ben Nissim...*, pp. 54, 156-158. — P. 344/5 : à propos du commentaire d'Ex. XXI, 13 (détermination du terme de la vie par Dieu laissant intacte la libre décision du meurtrier), il fallait renvoyer à l'étude de Gotthold Weil, *Maimonides über die Lebensdauer*, Bâle-New York, 1953. — P. 536, n. 128 : *ta'addī* n'est pas ici terme de grammaire, mais a le sens de « transgression » (*'abērāh* en langage rabbinique) ; la note du traducteur est donc sans objet. — P. 433, apu. : **תמארס באליד** il faut construire le verbe au passif, *tumāras bil-yad*, « opérations exécutées par la main » (manipulations) ; à la ligne suivante, lire *lil-mumārasa*. — P. 449, n. 56, apu. **אדכר** : le point d'interrogation n'a pas de raison d'être ; le mot est *'iḏhir*, « jonc odoriférant » (le dictionnaire persan de Steingass le rend en anglais par « bog-rush »).— P. 465, n. 37 : nous avouons ne pas voir la raison pour laquelle *al-ḥaqq subḥānahū*, désignation si courante de Dieu, surtout dans la littérature mystique des Musulmans, désignerait spécialement dans ce passage l'attribut de rigueur. — P. 484/5, n. 9 : *'aṣḥāb ar-ru'ya (sic legendum)* sont sans aucun doute les Karaïtes, partisans de la fixation de la néoménie par observation directe ; voir Qirqisānī, *Anwār*, VII, 18 et 21 (éd. L. Nemoy, pp. 839 et 846) où intervient précisément le verset (Ex. XL, 2) étudié ici.

Nous nous en voudrions de laisser le lecteur sous l'impression des nombreuses critiques de détail que nous avons cru devoir formuler pour servir les lecteurs sérieux d'une œuvre importante. La valeur positive de cette édition du commentaire d'Abraham Maïmonide l'emporte beaucoup sur ses imperfections. Le savant mécène grâce à qui le travail a été entrepris et le réalisateur ont droit tous deux à notre reconnaissance.

Georges VAJDA.

Addendum. Ce compte rendu rédigé, m'est parvenue la recension faite de l'ouvrage ci-dessus présenté par M. Y. Blau, dans *Kiryath Sepher*, XXXV, 1959/60, p. 320-332. J'ai eu le plaisir de constater que mes éloges et mes réserves concordaient largement avec ceux exprimés par un philologue particulièrement qualifié dans le domaine du judéo-arabe.

EGIDIO DA VITERBO. — *Scechina e Libellus de Litteris Hebraicis* inediti a cura di François SECRET. Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italiano. Serie II, 10-11. Rome, Centro Internazionale di Studi Umanistici, 1959 ; 2 volumes de 239 et 340 pages.

Au lendemain du sac de Rome, en des temps graves pour l'Église et l'Empire, le Cardinal Gilles de Viterbe (1469-1532) fit servir sa connaissance étendue de la Kabbale juive combinée avec son savoir de théologien et sa culture d'humaniste pour s'adresser à l'Empereur Charles-Quint. La longue prosopopée de la Présence divine (c'est le sens du mot *Scechina*, transcrit à l'italienne dans le titre du livre) comporte sans doute des avis politiques et des suggestions quant à la réforme de l'Église. Mais c'est aussi, comme l'écrit le savant éditeur dans un article qui sert de clé à l'élucubration peu abordable du Cardinal[1], « l'effort le plus remarquable pour présenter aux Chrétiens une image fidèle, compte tenu de l'interprétation chrétienne, de l'univers de pensée [des...] kabbalistes ». Cette présentation révèle la grande familiarité de Gilles de Viterbe avec la Kabbale juive, dont il a traduit plusieurs des documents essentiels, et sa dextérité à manier les méthodes et le symbolisme de l'ésotérisme juif. Elle témoigne aussi d'une sympathie certaine pour les Kabbalistes juifs, sans céder, pour autant, à un syncrétisme quelconque. La Kabbale, comme l'Antiquité, depuis les « Étrusques » jusqu'à Virgile et au-delà, porte, bien comprise, témoignage en faveur de la religion chrétienne, singulièrement des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation.

Les textes édités par M. Secret, qui les illustre abondamment par des extraits d'autres kabbalistes chrétiens du XVIe siècle, constituent donc des documents fort significatifs pour l'étude des courants de pensée de la Renaissance[2]. Sans ajouter une seconde spécialisation à la sienne, qui suffit déjà largement à remplir l'activité d'un chercheur, M. Secret a eu le louable souci de s'initier à l'hébreu. Il n'a pu cependant éviter de puiser souvent son information à des sources intermédiaires, parfois médiocrement dignes de confiance, qu'il aurait été bon de vérifier de près. Ainsi t. II, p. 222, n. 44 ter, le passage cité de P. Vulliaud, dont l'érudition hébraïque n'est pas de bon aloi, comporte au moins deux erreurs : la référence du Talmud est *Sanhédrin* 38 a, et la traduction proposée est partiellement inexacte. Le texte signifie : « vin » *(yayin)* et « mystère » *(sōd)* ont même valeur numérique (70). Mais ne nous attardons pas à des détails qui ne touchent que superficiellement le propos de M. Secret. Souhaitons plutôt qu'il puisse mener à bien ses autres projets de recherches en nous donnant, pour n'en nommer qu'un, un nouveau travail d'ensemble sur Guillaume Postel[3] représentant le plus éminent et certainement le plus curieux de l'orientalisme illuministe du XVIe siècle en France.

G. V.

1. *Le symbolisme de la Kabbale chrétienne dans la* « Scechina » *de Egidio da Viterbo*, extrait de *Archivio di Filosofia*, Rome, 1958, pp. 131-154.

2. Voir notamment sa monographie, suivie depuis d'autres travaux partiels, *Le Zôhar chez les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance* (*Mémoires de la Société des Études Juives*, III, Paris, Librairie Durlacher, 1958), dont l'introduction (pp. 5-24) esquisse l'« état des études sur la Kabbale chrétienne ».

3. Voir, en attendant, ses *Notes sur Guillaume Postel*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, XXI, 1959, pp. 453-467 et XXII, 1960, pp. 377-

SEFUNOT. Annual for research on the Jewish Communities in the East. Volume three-four. Published for the Ben Zvi Institute, The Hebrew University by Kirjat Sefer Ltd, Jerusalem 1960 ; in-8° de 587 pages de texte hébreu, 22 pages [7-22] de sommaires anglais.

Ce double volume (nous avons recensé les deux précédents ici-même, t. CXII, 1953, p. 93 sq., et CXVI, 1957, p. 125 sq.) dédié à S. Z. Shazar (Rubašov) à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire, est tout entier groupé autour d'un thème central : le mouvement sabbataïste[1] sous son aspect historique comme doctrinal. Disons tout de suite que la récente découverte ou mise en œuvre de nombreux matériaux provenant pour la plupart des milieux de sabbataïstes apparemment convertis à l'Islam *(dönme)* élargit considérablement notre connaissance d'un secteur particulièrement difficile à explorer.

L'effervescence prophétique suscitée par les premières manifestations publiques du nouveau Messie est illustrée par les pages que M. Ḥayyim Mizraḥi a tirées d'une histoire de Corfou, publiée en 1672 par Andrea Marmora, gentilhomme de l'île [*Evidence of* [!] *Messianic Agitation on* [!] *Corfu from a Christian Source*, pp. 537-540). — Une lettre écrite en 1674, donc du vivant de Sabbataï Zevi (mort en septembre 1676), jette quelque lumière sur les réactions provoquées par le mouvement messianique au sein des communautés juives de Perse, travaillées d'ailleurs par la propagande d'un émissaire qui pourrait être Matithyah Bloch Ashkenazi, compagnon de la première heure de Nathan de Gaza. Cet épisode est étudié, avec d'autres questions connexes, par M. Méir Benayahu, animateur du recueil, qui a très largement payé de sa personne tant par ses articles que par ses annotations sur les contributions des autres collaborateurs (*Sabbatian Liturgical Compositions and other Documents from a Persian Ms.*, pp. 9-38). — Une autre série de documents coïncide aussi partiellement avec les dernières années de la vie terrestre du Messie, puis avec la déception vite surmontée par la foi que provoqua sa disparition physique : ce sont les vingt-quatre lettres écrites par Méir Rōfe', confident intime du Messie et de son prophète, à Abraham Rovigo de

392 ; 552-565 ; *L'emithologie* [terme forgé par Postel pour désigner son langage d'illuminé] de *Guillaume Postel*, dans les Actes du Cinquième Congrès International d'Études d'Humanisme, Padoue, 1960, pp. 381-437.

1. J'aimerais, une bonne fois, justifier l'emploi que je fais de cet adjectif et du nom correspondant « sabbataïsme ». Il s'agit, de toute façon, de mots nouvellement formés à partir du nom du fondateur de la secte (cf. « montaniste », « montanisme » faits sur Montanus, « origénisme », « origénistes », faits sur Origène, etc.). « Sabbathéen » est inconnu des dictionnaires. Littré, s'inspirant sans doute de Moréri et copié par le Grand Larousse, n'a que *Sabbathien* (Moréri écrit « sabbatiens » au pluriel) comme « nom d'une secte chrétienne du IVe siècle formée par un certain Sabbathius ». Il n'en importe que davantage de forger des vocables qui ne prêtent pas à équivoque, en respectant les règles de la formation des mots et l'analogie des termes définitivement reçus dans la langue savante.

Modène dont l'école fut un foyer de sabbataïsme où ne manquèrent pas les inspirés éclairés par quelque informateur surnaturel *(maggid)*. Ce dossier est publié et analysé par M. I. Tishby (*R. Méir Rofe's Letters of* 1675-1680 *to R. Abraham Rovigo*, pp. 171-130). — Abraham Rovigo tenait un carnet intime où il consignait ou faisait inscrire par ses nombreux visiteurs de Turquie les informations reçues au sujet de Sabbataï et de Nathan. Ce précieux document est actuellement en possession de M. Is. Sonne, excellent connaisseur des choses juives d'Italie ; il l'exploite partiellement dans le présent article qui sera suivi par un autre. M. Sonne aime à remettre en question des points en apparence acquis. Cette fois-ci, il propose une nouvelle interprétation de l'épisode si étrange de la discussion entre Sabbataï Zevi et l'illuminé polonais Néhémie Cohen et de la conversion de celui-ci à l'Islam[1] qui eut pour effet de précipiter les événements et amener à bref délai l'abjuration du Messie : à en croire M. Sonne, il y aurait eu entente entre Sabbataï et son visiteur, en vue de créer le climat propice à l'apostasie déjà décidée du premier. La part d'exégèse personnelle nous semble un peu trop large dans le traitement que notre savant confrère fait subir parfois aux documents (*New Material on Sabbatai Zevi from a Notebook of R. Abraham Rovigo*, pp. 39-69). — Un texte dönme en ladino publié et traduit par M. Moshe Attias est une légende en vers narrant la vie de Sabbataï Zevi depuis sa naissance jusqu'à son onction comme Roi-Messie (*Coplas di Adonenu*, p. 525-540). — Comme de juste, les destins ultérieurs de la secte occupent dans le recueil une place plus grande que la vie, historique ou légendaire, du fondateur. Parmi les docteurs de la première période, une place éminente est tenue par l'étonnant Abraham Miguel Cardoso dont la biographie comme les positions doctrinales, nullement invariables, deviennent mieux connues à la faveur des documents et études que nous lisons ici. — Quelles que fussent les prétentions messianiques personnelles du bouillant Marrane, il demeure qu'au point de vue théologique, il s'opposa farouchement à la divinisation du Messie à laquelle aboutirent les spéculations de Samuel Primo, comme il désapprouva sur le plan concret la conversion à l'Islam (mise à part celle du Messie qui devait rester exceptionnelle et unique). Il passa donc sa vie mouvementée et jalonnée de conflits et de persécutions dont il eut trop largement sa part, à lutter contre les doctrines et les personnes qu'il jugea dangereuses et à justifier ses idées comme ses faits et gestes. Les quatre lettres, toujours conservées par les *dönme*, que MM. I. R. Molho et A. Amarilio présentent ici, avec d'autres textes dont une profession de foi, ne contribuent pas seulement à élucider maints problèmes obscurs de l'histoire de la secte depuis ses débuts jusqu'à 1702, mais constituent aussi, surtout la quatrième, des documents saisissants d'ordre personnel ; la vie peuplée d'apparitions, de révélations et de miracles du médecin enthousiaste et de son cénacle devrait faire l'objet d'une étude psychanalytique menée avec compétence.

1. Voir le récit de ces incidents dans G. Scholem, *Le mouvement sabbataïste en Pologne*, *RHR*, 1953, pp. 52-56.

(*Autobiographical Letters of Abraham Cardozo,* pp. 183-241). — Les deux opuscules spéculatifs que G. Scholem présente et édite à la suite du présent article nous ramènent un peu en arrière, en 1682-4. Dans la première de ces épîtres, dont on aurait tort de déprécier la vigueur dialectique, Cardoso se prenait pour le Messie fils d'Ephraïm (ce qu'il niera plus tard) ; dans la seconde il expose notamment sa conception du mystère de la Déité ; son système est en quelque sorte un dualisme non pas de principes hostiles, mais hiérarchisés et fonctionnellement différents ; de la Première Cause (dieu inconnu) émane l'Être Suprême, qui est aussi le Dieu d'Israël ; cet Être suprême n'est donc pas, paradoxalement, le sommet de la hiérarchie divine, néanmoins il est supérieur aux *sefīrōt* des systèmes kabbalistiques habituels. A l'intérieur de l'être divin, Cardoso maintient la distinction de la masculinité et de la féminité, de Dieu et de sa *Šekīnah;* ce dont il ne veut à aucun prix, c'est l'identification de la Première Cause avec le Dieu d'Israël (*Two New Theological Texts by Abraham Cardoso,* pp. 243-300).

Irréductiblement opposé à la théologie de Samuel Primo, Cardoso voyait d'un très mauvais œil le mouvement d'émigration messianique vers la Palestine organisé par Juda Ḥāsīd et Ḥayyim Mal'ak[1], personnages affiliés à la tendance jugée par lui dangereusement hérétique. Le fiasco de cette entreprise et la mise en garde contre les agissements des compagnons de Juda, décédé, lui, quelques jours après son arrivée à Jérusalem, forment précisément l'objet de trois des quatre lettres publiées ici par MM. Molho et Amarilio. M. Benayahu a de son côté repris toute la question et son importante mise au point est sans doute la meilleure des contributions historiques du volume. Outre un certain nombre de retouches et corrections de détail apportées aux recherches antérieures sur le problème, on retiendra de son enquête deux points particulièrement importants. Le nombre des immigrants, excessivement gonflé par les sources de seconde main et même par les exposés modernes, doit être ramené à un chiffre relativement modeste : à l'arrivée, les sectateurs de Juda n'étaient guère plus que cent-cinquante. En second lieu, M. Benayahu réfute avec bonheur l'opinion encore récemment soutenue par M. B. Dinur qui voit dans la *'aliyah* de Juda Ḥāsīd le début pour ainsi dire du Grand Retour qui aboutit finalement de nos jours jours à la renaissance d'un état juif en Palestine. En fait, le mouvement suscité par Juda et ses amis fut un acte d'enthousiasme messianique d'inspiration sabbataïste, qui eut pour résultat principal la ruine de la communauté achkenazie même non-hétérodoxe à Jérusalem (M. Benayahu a élucidé cette question dans un article antérieur) ; il n'y a aucune continuité entre cette agitation dont le but était de rassembler à Jérusalem les croyants qui attendaient la parousie imminente du Messie et les mouvements sionistes du XIXe siècle visant à la reconstruction, dans le cadre naturel sinon laïque et profane, d'une Palestine juive (*The Holy ' Brotherhood ' of R. Judah Hasid and their Settlement in Jerusalem,* pp. 131-182). — Une brève note de M. M. Wilensky

1. Voir Scholem, *ibid.*, p. 89-90 et 214.

traite des accointances sabbataïstes reprochées à tort ou à raison au rabbin polonais Moïse b. Juda Lima (?) dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. — *(A Note on the Sabbatian Affiliations of R. Moses Lima p. 541 sq.)*. — Les autres contributions du volume concernent l'histoire doctrinale du sabbataïsme, modéré ou extrémiste. A Mme Yael Nadav est due une savante présentation d'un traité sabbataïste de Rabbi Salamon Ayllion, personnage formé à Salonique et devenu plus tard rabbin parfaitement orthodoxe des communautés de Londres et d'Amsterdam (*A Kabbalistic Treatise of R. Solomon Ayllion*, pp. 301-347). — M. I. Ben-Zvi fait connaître, en original ladino accompagné d'une version hébraïque annotée, des textes composés vers 1720 dans le cénacle salonicien de Berukhyah. Ces documents sont représentatifs d'une tendance extrémiste : abrogation de la Loi (les adhérents sont d'ailleurs extérieurement convertis à l'Islam), libertinisme moral, réincarnations successives du Messie divinisé. (*Kabbalistic Tracts from Barukhia's Circle*, pp. 349-394). — Un autre groupe de *dönme*, smyrniote celui-là, est non moins extrémiste en son anomisme et son nihilisme éthique, mais « modéré », sous l'influence de Cardoso, quant à sa doctrine messianique (Sabbatai Zevi n'y est pas considéré comme une incarnation divine). Cette fraction a trouvé son théologien en Juda Levi Tobah dont M. I. R. Molho donne en traduction hébraïque seulement le commentaire ladino sur la péricope *Lek Lekāh* (*A Sabbatian Commentary on Lekh-Lekha*, pp. 433-521). Sur la base de ce document, Mme Rivka Schatz-Uffenheimer, à qui est due la partie doctrinale des notes à la version de M. Molho, trace en outre, avec maîtrise, le portrait de la sous-secte dont il s'agit (*Portrait of a Sabbation Sect*, pp. 395-431 ; la traduction exacte du titre hébreu est : « Contribution au portrait spirituel d'une des sectes sabbataïstes »).

Il convient de féliciter chaleureusement l'Institut Ben Zvi d'avoir réalisé cette publication d'une si haute tenue scientifique[1].

G. VAJDA.

Ben-Zvi Institute... Studies and Reports III, Jérusalem, 1960 ; brochures in-8° de 59+53 pages.

Peu avant de mettre sous presse, nous avons reçu le troisième rapport (trilingue, en anglais, français et hébreu) de l'Institut Ben-Zvi.

1. Trois petites remarques de lecture (les anglophones émettront sans aucun doute des réserves sérieuses sur la qualité stylistique des sommaires, mais ceci n'est point notre affaire) :
p. 392, n. 259 : le passage auquel le texte fait allusion est *Sanhédrin* 39 b *in fine ;*
p. 403, n. 41 : l'explication est inexacte ; le mot turc qui intervient ici est (en orthographe moderne) *haraççi*, « collecteur d'impôts » (de capitation) ; le contexte exige d'ailleurs la mention du percepteur de tribut, non celle du contribuable ;
p. 489, n. 460 : le mot turc est mal interprété ; *yèrelmasi* signifie « topinambour » et n'a rien à voir (d'où le contresens) avec *elmàs* « diamant, pierre précieuse ».

Il contient notamment (partie française) : I. Ben Zvi, *L'étude des communautés juives orientales et la fusion des diasporas* (pp. 25-27) ; M. Benayahu, *Tâches et activités de l'Institut*, Période 1957-1960 (pp. 28-35) ; Y. Hasson, *Préparation d'un Dictionnaire judéo-espagnol-hébreu* (pp. 36-39) ; D. Corcos-Abulafia, *Quelques sources non-hébraïques pour une histoire des Juifs du Maroc* (pp. 40-49) ; R. Attal, *Aperçu sur la littérature populaire des Juifs tunisiens* (pp. 50-54). — La rubrique « Ouvrages à paraître » annonce M. Catane, *La bibliographie des Périodiques en ladino de M. D. Gaon* et R. Attal, *Contribution à l'étude des proverbes en judéo-arabe tunisien.* — La partie anglaise annonce la publication d'un livre en hébreu de D. Tamar sur « Safed au XVIe siècle » et l'édition critique du manuscrit en yidich de Judah Leib ben Ozer d'Amsterdam, *Beschraibung fun Schabtai Zevi*, source capitale de l'histoire du sabbataïsme. Les ouvrages également annoncés d'U. Heyd, *Ottoman Documents on Palestine* 1552-1615, et Z. Werblowsky, *The Text of the Maggid Mesharim*, paraîtront en anglais et en Grande-Bretagne (le premier est déjà paru). La partie hébraïque contient en plus un article de M. Cecil Roth sur Samuel Sunbal, mort en 1782, agent juif de Sidi Muḥammad b. ʿAbdallah, sultan du Maroc.

G. V.

Méir Benayahu. — *Rabbi Hayyim Yosef David Azulay (ḤYD')* Rabbi H. Y. D. Azulai, Publications of the Ben-Zvi Institute-Mossad Harav Kook, Jerusalem, 1959, 608 p. (en hébreu).
Séfer ha -ḤYD' (Recueil publié à l'occasion du 150e anniversaire de la mort du Rabbin Azulai). Édité par Meir Benayahu, Mossad Harav Kook, Ben-Zvi Institute, The Hebrew University. Jérusalem, 1959, 202 pages (en hébreu).

Le cent-cinquantenaire du décès de Rabbi Ḥayyim Yōsēf David Azulay méritait d'être célébré : grâce aux efforts inlassables de M. Benayahu, directeur de l'Institut Ben Zvi, il l'aura été dignement. L'influence et le rôle du *Hida* sont encore tels aujourd'hui qu'on est quelque peu étonné de constater que cinq générations à peine nous séparent de lui. Peu d'hommes auront joué un rôle aussi marquant dans l'histoire littéraire et religieuse d'Israël. Les ouvrages recensés dans ces pages ne font qu'en ressortir l'importance.

M. B. a voulu retracer la vie et décrire l'œuvre du grand maître. Les trois premiers chapitres, inspirés essentiellement du Maʿagal Ṭōb, sont consacrés à une étude biographique, qui a le grand mérite de rassembler les résultats de nombreuses études de détail. Les trois chapitres suivants analysent son œuvre littéraire. M. B. consacre un très important appendice à la bibliographie des écrits du Ḥida : ce dernier avait d'ailleurs rédigé lui-même trois listes incomplètes de ses écrits que M. B. nous restitue ici. Il a aussi pu les compléter. M. B. a ainsi dénombré 44 ouvrages imprimés, et pas moins de 82 manuscrits, compte non tenu des ouvrages collectifs, des rituels — et des approbations. Il est étonnant de constater que cette activité prodigieuse a suscité un nombre relativement peu

important d'études ou d'articles ; M. B. est le premier à lui avoir consacré un volume[1].

Dans la deuxième partie de son ouvrage — la plus intéressante et la plus neuve — M. B. analyse l'activité du Hida. Il décrit également le milieu dans lequel il grandit, et la situation des diverses communautés qu'il eut l'occasion de visiter et de servir. M. B. y publie pour la première fois un grand nombre de lettres écrites ou reçues par notre auteur (p. 393-408, 413-420, etc.). Il nous restitue également un très curieux itinéraire spirituel et intellectuel, dans lequel le Hida décrit ses réactions et ses études. M. B. a également retrouvé le livre de comptes du voyageur au cours de son deuxième voyage en Europe. Relevons quelques détails qui concernent les communautés françaises.

A Nice il recueillit 783 francs. Il fut plus heureux dans le Comtat. La communauté d'Avignon lui remit 2108 francs, celle de Carpentras 2643. A Cavaillon il reçut 1052 francs. Les Juifs de Nîmes lui donnèrent 237 francs, ceux de Montpellier 220 francs. Il recueillit en tout 10.478 francs dans le Sud de la France. Les Juifs de Bordeaux et de Bayonne lui firent don de 2856 francs. La communauté avignonnaise de Paris cotisera pour 224 francs. Le marquis de Thomé lui apportera 24 francs ! Sur une autre liste de souscription en faveur de la Yeshiba de Hebron on relève les noms des familles Dalfuget, Carcassonne, Cavaillon, Ravel, Meyrargues (M. B. lit à tort Meyrarner), Milhaud, etc. Assurément, le livre de M. B. apporte de nombreux renseignements d'une très grande importance pour l'histoire économique des communautés juives de France à la veille de la Révolution. Les communautés comtadines paraissent avoir joui d'une prospérité très grande, supérieure à celle des communautés portugaises.

M. B. a clarifié son exposé en l'accompagnant de cartes très détaillées. Relevons cependant une erreur trop fréquente : M. B. a confondu Lille avec Lisle-sur-Sorgue, petite ville voisine d'Avignon. Ce faisant, il a imposé au Hida un détour à travers la France que rien n'imposait. Cette remarque de détail ne saurait en rien amoindrir la valeur de cet ouvrage aussi consciencieux que complet.

L'auteur n'a cependant pas voulu en rester là. En éditant l'ouvrage collectif dédié au Hida, il s'est proposé d'étudier ou de faire étudier des aspects particuliers de sa vie et de sa pensée qui sans doute n'auraient pu trouver leur place dans un ouvrage d'ensemble. Il y a cependant fait plus qu'œuvre d'éditeur puisque quatre des douze études sont dues à sa plume. M. B. nous a ainsi restitué une partie importante de la correspondance — jusqu'alors inédite — du Hida avec les chefs de la communauté d'Égypte. Nous regretterons cependant de ne trouver p. 44 qu'une analyse du contenu de la bibliothèque du Hida : il aurait été intéressant de connaître avec plus de détail la panoplie intellectuelle du célèbre bibliographe.

1. Relevons cependant une omission dans la bibliographie : Simon Schwarzfuchs, *Quand l'Ingénu vient d'Orient*, dans *Évidences*, n° 48, mai-juin 1955, Paris, p. 15-22.

Le professeur Tishbi analyse l'attitude du Ḥ. envers les rabbins accusés de verser dans l'hérésie sabbataïste. Il en ressort que le Ḥ., tout en regrettant leur attitude, n'en condamnait pas pour autant leurs écrits en matière de halakhah. C'est là un exemple de tolérance assez frappant pour l'époque. Le rabbin Toaff révèle divers textes relatifs au passage du Ḥ. à Livourne : il faut citer en particulier les décisions prises par les Parnassim à l'occasion de sa mort. Il publie également la lettre d'introduction qui servit au Ḥ. lors de sa deuxième tournée en Europe.

M. Abraham Yaari publie le registre *(pinkas)* qui rend compte de cette deuxième tournée (1772-7). Nous y relèverons les passages relatifs aux communautés françaises (p. 126-132). Les textes sont en hébreu, sauf à Bayonne, où ils sont rédigés en portugais. A Nice, il recueillit 140 *liṭrin* [livres], 381 francs et 48 zecchini. L'attestation est signée des Parnassim Abram Moïse et Moïse Vidal, ainsi que par Isache Provençal. A Carpentras, Isaac Spire de Prague et Moïse de Roque-Martine lui firent remettre 3544 francs. A Avignon il reçu 2216 francs de la communauté et de plusieurs donateurs. A Cavaillon, Moïse d'Apt attesta que la communauté lui avait donné 1504 francs. Il fut plus heureux à Lisle-sur-Sorgues où il reçut 3573 francs et quart (attestation de Moïse Milhaud). A Bayonne, O. Rodrigues, Gabay de la Tierra Santa, H. Sanches, Gabay del Kal, Yshac Rodrigues Braudam, Parnas de la Sta. Hebra, lui remirent 3250 livres. A Paris, il ne reçut que des dons isolés pour un montant de 31 livres 16.

Citons encore le très intéressant *pinkas* relatant la mission en Allemagne de deux envoyés, Abraham Azoulay et Acher Achkenazi, de Galilée en Allemagne. Pour la première fois deux émissaires, le premier fils de Ḥ., et le second envoyé par la communauté ashkenazite, mirent fin à la concurrence qui séparait et souvent opposait les deux communautés. Ils se présentèrent conjointement aux communautés européennes. On était en 1791, au lendemain de la Révolution Française. Très probablement, la rivalité des deux communautés avait dû s'effacer devant l'amoindrissement de ressources qu'avaient provoqué les bouleversements politiques survenus en Europe.

S. SCHWARZFUCHS.

Vient de paraître :

BIBLIOGRAPHIE DES JUIFS EN FRANCE, par Bernhard BLUMENKRANZ, « pré-édition » ronéotypée, hors commerce. — École Pratique des Hautes Études, VIe Section, Centre d'Études Juives (20, rue de La Baume), Paris, 1961.

En préparant une histoire des Juifs en France (pour la Jewish Publication Society of America, à Philadelphie), j'avais dressé une bibliographie à mon propre usage. Vu le nombre important de matériaux réunis à cette occasion, j'ai pris la décision de les compléter et de les mettre à la disposition du public. Je me félicite d'avoir trouvé auprès du Centre d'Études Juives l'accueil le plus empressé pour ce projet et le concours le plus efficace pour son exécution.

Mes dépouillements ont eu pour objet trois principaux groupes de sources :

1° Périodiques juifs ou non-juifs, français et étrangers, et grandes encyclopédies ;

2° Bibliographies françaises et juives ;

3° Catalogues et fichiers-matières des grandes bibliothèques.

Ont été examinées en premier lieu les revues juives représentatives telles que la *Revue des Études Juives*, la *Jewish Quarterly Review*, la *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, la *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* (précieuse notamment pour l'Alsace et la Lorraine), *Historia Judaica*, *Zion*, *Tarbiz*, *Sefarad*, *Judaism*, les *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, le *Hebrew Union College Annual*, etc. Les exigences de « représentativité » — sur le plan scientifique, il s'entend — ont été moindres en ce qui concerne les périodiques juifs de France. C'est ainsi qu'ont été également examinés d'une manière systématique notamment les périodiques suivants : *Univers Israélite*, *Archives Israélites*, *Revue Juive de Lorraine*, *Revue Juive de Champagne*, *Journal des Communautés*, *Bulletin de nos Communautés*, *l'Arche* (ainsi que son prédécesseur : *FSJU*), *Évidence*, *le Monde Juif*, etc., (parmi les revues étrangères de même niveau, notamment : *Commentary*). Les périodiques que j'ai appelés plus haut « non-juifs », ce qui veut dire qu'ils ne sont pas consacrés exclusivement à la science juive, n'ont été examinés que dans la mesure où ils possèdent des tables cumulatives, portant au moins sur 5 ans. Grâce au fait que pratiquement toutes les importantes revues publient régulièrement de telles tables, grâce aussi à la commodité de trouver toutes ces tables réunies aussi bien dans la salle de travail de la Bibliothèque nationale que dans la salle des périodiques de la Sorbonne, j'ai pu procéder à leur dépouillement « indirect ». — Dans trois grandes encyclopédies juives : la *Jewish Encyclopedia*, l'*Encyclopaedia Judaica*, le *Jüdisches Lexikon*, tous les articles intéressant des hommes, des lieux ou des faits de la France ont été relevés (à l'exception des articles biographiques ne comportant aucun progrès par rapport aux données de Gross, *Gallia Judaica*).

D'un apport très précieux furent certaines bibliographies françaises notamment la *Librairie française*, les deux séries de la *Bibliographie de l'Histoire de France*, la Bibliographie des publications des sociétés savantes (commencée par de Lasteyrie, plus de 120.000 notices !), et des bibliographies juives telle que *Kiryat Sefer*. Il ne fallait point négliger les catalogues de libraires, et je profite de l'occasion pour me féliciter de l'empressement avec lequel M. Ettinghausen, directeur de A. Rosenthal Ltd., Antiquarian Booksellers à Oxford, à peine prévenu de manière indirecte de mon entreprise, m'a très libéralement adressé l'ensemble de ses catalogues pouvant faciliter mes recherches. Ensuite, les pages bibliographiques que comportent heureusement un certain nombre d'ouvrages sur les Juifs en France, comme la *Gallia Judaica* de Gross, ou R. Anchel, *Napoléon et les Juifs*, ou encore R. Anchel, *Les Juifs de France*, ont été soigneusement mises en fiches et ont fourni maint titre qui, autrement, aurait échappé à mes investigations.

Enfin, les catalogues-matières de nombreuses bibliothèques publiques et privées ont été également mis à contribution. A Paris même, ce furent notamment la Bibliothèque nationale, la Bibliothèque de la Sorbonne, la Bibliothèque de l'Alliance Israélite Universelle, le Centre de documentation juive contemporaine. Au hasard de mes voyages, ces années dernières, j'ai pu également prendre connaissance des ouvrages intéressant mon sujet à la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Jérusalem, à la James Parkes-Library à Barley (Angleterre), à la Nationalbibliothek de Vienne, à la Bibliothèque Royale de Copenhague, à l'a Bibliothèque Lenine de Moscou. Les riches collections de Judaica de la Public Library de New York, de la Stadt-Bibliothek de Francfort s/M, de la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg — tout au moins dans leur état d'il y a une vingtaine d'années — sont aisément accessibles grâce à leurs catalogues imprimés.

Je dois consacrer une mention à part au *Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives parus dans les périodiques, de* 1665 *à* 1900, par Moïse Schwab, Paris 1914/23. Avec une patience et un dévouement remarquables, Mme Ayala Neuberg s'est attelée à son dépouillement. Près de 40.000 notices ont dû être inspectées, dont la difficulté ne consistait pas seulement dans les titres par trop condensés — et où il fallait pourtant faire le tri de ce qui pouvait intéresser notre bibliographie — mais surtout dans la fantaisie des abréviations, dans les erreurs innombrables des références. Le résultat final de cet immense travail est minime ; aussi dois-je vivement déconseiller de jamais le refaire. Le *Répertoire* de Schwab est peut-être utile pour qui veut dresser la bibliographie de tel ou autre auteur ; mais qu'on n'aille pas y chercher une documentation sur quelque sujet que ce soit (à part l'ensemble des études bibliques, largement représentées). Bien souvent, des heures de recherche pour identifier un ouvrage auront pour résultat de se trouver en face, grâce à une obscure feuille que l'on aura eu quelque mal à trouver dans une bibliothèque, d'un pâle condensé, abrégeant, affadissant tel brillant et riche article d'une grande revue qui se trouve partout à portée de main.

Nous voici amené à parler du tri auquel il a fallu soumettre les notices finalement réunies. D'abord la recherche des doublets. Il s'agissait d'identifier, sous des titres, années ou lieux de parution souvent différents, ce qui n'était en réalité que des tirages-à-part d'articles de revues, et qu'il fallait en conséquence éliminer (ce procédé est peut-être *contraire* à l'orthodoxie de la Bibliographie, mais allège très utilement les listes. Le chercheur sait, d'une manière générale, que lorsque la revue même ou le volume dans lesquels il veut prendre connaissance d'un article signalé, est introuvable dans la bibliothèque consultée, il aura intérêt de vérifier s'il n'y en existe pas un tirage-à-part sous le nom de l'auteur en question). En faisant la chasse aux doublets cachés sous des titres différents (la chose se présente aussi fréquemment pour l'édition commerciale et l'édition thèse d'un même ouvrage par ailleurs inchangé), il ne fallait pourtant pas frapper de la même condamnation des séries d'articles réunis en volume sous un titre souvent identique, mais comportant quelque

fois par rapport à la publication précédente, des éléments nouveaux, ne serait-ce que des index ou des tables de matières détaillées qui facilitent déjà grandement la consultation. — Nous avons signalé à l'instant, à propos du Répertoire de Schwab, le double emploi qu'il fallait éviter — et les pertes de temps inutiles au chercheur qui en serait la victime — en relevant en même temps un travail important et ses rédactions abrégées dans les petites revues juives sans prétention — et sans vergogne. En faire la chasse n'était pas toujours chose aisée, car le nouveau papier qui en résultait adoptait souvent un titre nouveau, et était abusivement signé par le copiste. La chose se présentait particulièrement souvent à propos des grandes conférences de la Société des études juives, dont le texte intégral était publié dans les *Actes* de la *Revue des Études Juives*, et le condensé simultanément dans les *Archives Israélites* et l'*Univers Israélite*. Éviter des déconvenues de la sorte nous imposait pour loi de recourir, dans la mesure du possible, au travail même sans nous satisfaire de sa référence bibliographique puisée à une source secondaire. En d'autres circonstances encore nous avons eu à nous féliciter de l'adoption de ce principe. Sans nous reporter au travail même, nous n'aurions jamais soupçonné que l'article (signalé par Schwab) de J. M. Lavanchy, Sabbaths et synagogues sur les bords du lac d'Annecy, en 1471, dans *Mém. et doc. publ. par l'Académie salésienne*, 8, 1885, 381-440, ne concerne nullement les Juifs mais un procès inquisitorial de sorcellerie ! En résumé, il n'est point exagéré d'affirmer que nous avons mis moins de temps à la réunion d'un nombre impressionnant de fiches, qu'à leur contrôle minutieux se soldant la plupart du temps par leur élimination.

Nous ne présentons, dans notre bibliographie, que des études, mais non point des « documents d'actualité ». Les documents n'y trouvent place qu'à condition d'avoir été l'objet d'une étude critique, que ce soit lors de leur réunion en collection ou par une édition commentée. L'on ne sera donc point surpris d'y trouver toute étude sur les formules des serments judiciaires des Juifs, mais non pas les comptes rendus sur la procédure ayant finalement abouti à l'abolition du serment « more judaico » en Alsace ; d'y trouver des études sur l'évolution démographique des Juifs, mais non pas les relevés annuels sur le nombre des Juifs en France.

Malgré les soins déployés, malgré les concours dévoués que j'ai trouvés (en plus de M[me] Neuberg, déjà mentionnée plus haut, il me faut encore remercier M[me] Schlanger qui s'est acquittée du dépouillement de la Bibliographie des publications des sociétés savantes, et M. Gérard Nahon qui a assumé une dernière vérification sur stencils et collaboré à leur préparation matérielle), je suis bien conscient de toutes les insuffisances que cette bibliographie doit présenter dans son état actuel. Je me félicite d'autant plus qu'il soit possible, grâce à la compréhension de la VI[e] section de l'EPHE, de procéder à une pré-édition, largement diffusée parmi les conservateurs de bibliothèques ou de dépôts d'archives ainsi que parmi les savants particulièrement compétents pour l'histoire des Juifs en France ; leur coopération doit apporter, en vue de l'édition définitive, les additions et rectifications espérées. Dans la présente pré-édition,

la bibliographie suit un ordre strictement alphabétique, noms d'auteurs et ouvrages anonymes (autant que les pseudonymes et les intitiales) mêlés. Il appartiendra également aux destinataires de la présente pré-édition de marquer leur préférence pour un classement méthodique ou pour le maintien de l'actuel classement alphabétique. En tout état de cause, l'édition imprimée comportera également un index détaillé soit des auteurs soit des matières.

C'est encore de l'accueil que notre présente tentative trouvera auprès de son premier public que dépendra notre décision éventuelle de la poursuivre plus loin. Si, en effet, la preuve est établie qu'à condition d'être méthodiquement sollicitée une large collaboration s'avère possible, nous y trouverons l'encouragement de faire suivre ce premier tome de trois autres :

II. Antisemitica (et leurs ripostes) ;

III. Documents imprimés ;

IV. Documents inédits (ne serait-ce que sous forme d'un inventaire des dépôts d'archives et des bibliothèques qui en contiennent).

L'état de la documentation actuelle correspond aux revues disponibles en France en mai 1960. Après la mise à jour en vue de l'édition imprimée, il sera utile de continuer cette bibliographie sous forme de rubrique périodique dans la *Revue des Études Juives* qui accueille si libéralement ce premier compte rendu de l'entreprise.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Louis Ligier. — *Péché d'Adam et péché du monde.* Bible-Kippur, Eucharistie [t. I.] Ancient Testament (Théologie, 43), Paris, Aubier, 1960 ; in-8° de 319 pages.

Nous reviendrons sur cette importante étude de théologie biblique lorsqu'elle sera complètement publiée.

G. V.

Michel Testuz. — *Les idées religieuses du Livre des Jubilés.* Genève, E. Droz et Paris, Minard, 1960 ; in-8° de 207 pages.

Les découvertes faites depuis une douzaine d'années dans le désert de Juda et le renouvellement consécutif de nos connaissances sur les sectes juives de la période hasmonéenne ont rendu actuelle une nouvelle étude sur le *Livre des Jubilés.* L'ouvrage de M. Testuz, présenté d'abord comme thèse de doctorat d'université à la Sorbonne apporte cette mise au point. Sa conclusion est que ce document, qui daterait des environs de —110 reflète l'idéologie essénienne, à un stade encore archaïque, antérieur au schisme dont portent témoignage les documents « qumrâniens » au sens étroit. « Mais sont déjà présents tous les éléments qui conduiront la communauté au schisme, — le calendrier et les usages spéciaux, l'intransigeance et la dureté, — et à une vie repliée sur soi-même dans le désert ». L'utilisation, de seconde main, des sources rabbiniques, n'est pas le côté le plus fort

de l'ouvrage autrement érudit et diligent. L'auteur ignore malheureusement la monographie de M. H. Albeck, *Das Buch der Jubiläen und die Halacha.*

G. V.

Aileen Guilding. — *The Fourth Gospel and Jewish Worship.* Oxford, University Press, 1960 ; in-8° de 247 pages.

Selon l'auteur, l'Évangile de Jean est un commentaire homilétique, inspiré par la foi chrétienne, sur les péricopes triennales du Pentateuque, avec les leçons prophétiques et les textes du Psautier qui leur correspondent. Elle admet de surcroît un double cycle, concurremment utilisé, de lecture triennale, l'un débutant en Nisan l'autre en Tichri. Les détails concrets, inconnus des Synoptiques que l'on rencontre assez fréquemment dans le Quatrième Évangile ne seraient ni preuves de l'identité de l'Évangéliste avec « le disciple bien-aimé », témoin oculaire des événements, ni affabulation pure et simple, mais fruits d'une méditation des Écritures qui devraient s'accomplir dans la carrière terrestre du Rédempteur à venir. La part de la construction semble bien grande dans cet ouvrage, d'ailleurs fort ingénieux et savant. Nous ne serions pas surpris qu'il suscitât de sérieuses réserves de la part des spécialistes dont nous ne sommes pas.

G. V.

Jules Isaac. — *L'antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes?* [Paris] Fasquelle Éditeurs [1960] ; brochure in-16 de 75 pages.

Texte d'une conférence faite à la Sorbonne, le 15 décembre 1959. En appendice le projet en dix-huit points soumis par l'auteur au Congrès de Selisberg en 1947, la résolution en dix points adoptée par ce dernier et la Passion d'après le catéchisme du Concile de Trente.

G. V.

W. Freyhan. — *Retour à la Tradition*, traduit de l'allemand par Armand Dreyfus. Préface de André Neher. Paris, Albin Michel [1960] in-12 de 174 pages.

M. Freyhan, revenu à l'orthodoxie, fait part de l'itinéraire métaphysique qui fut le sien. Il est regrettable que son exposé soit aussi décousu et que sa démonstration utilise des données hétérogènes, sans que le lien logique qui les reliait sans doute dans l'esprit de l'auteur apparaisse un seul instant au lecteur.

C. S.

La Voie Droite. Textes moraux choisis et présentés par Roger Berg. Paris, Albin Michel [1960], in-12 de 174 pages.

Les textes présentés sont bien choisis, agréables à lire et les chapitres sont judicieusement disposés. On peut seulement regretter que M. Berg n'ait pas cité ses sources de façon précise et que des textes soient

suivis de la seule référence : Talmud (p. 22) ou qu'il n'y ait aucune référence (p. 35, 39, etc.).

C. S.

Fontes Hebraici ad res oeconomicas socialesque terrarum balcanicarum saeculo XVI pertinentes. Volumen I. Collegerunt, traduxerunt et interpretati sunt Dr. Ašer Hananel et Eli Eskenazi. Publication de l'Académie des Lettres de Bulgarie, Sofia, 1958. 576 pages grand in-8°.

Ce très beau volume analyse 219 consultations émanant de rabbins divers : Samuel de Medina (119 textes), Joseph ben Lev (32), Salomon Abraham ha Cohen (24), Elie Mizrahi (2), Joseph Karo (4), Jacob Tam ibn Yaḥya (7), Samuel ben Moïse Kalaï (5), Isaac Adrabi (16), Josué Soncino (4), Elie ben Ḥayyim (1) et Aaron ben Joseph Sasson (5).

Les éditeurs ont eu l'excellente idée de faire reproduire photographiquement la *Sheelah* qui est entourée d'une traduction et d'un résumé de la réponse en bulgare. Suivent une brève analyse en bulgare et en français, et qui confère une portée plus grande à un ouvrage, qui s'il avait été rédigé dans la seule langue bulgare, n'aurait pratiquement trouvé aucune audience.

De nombreux textes nous sont déjà connus par l'usage qu'en a fait M. Emmanuel dans ses ouvrages sur les Juifs de Salonique. Il n'en reste pas moins qu'un retour aux sources s'imposait. Certains chicaneront les éditeurs à propos du choix qu'ils ont fait. Il est évident que l'œuvre de Samuel de Medina est beaucoup plus riche que ne l'indique leur choix. A propos de la lettre de change en particulier, on aurait pu citer de nombreux textes supplémentaires. On peut également regretter de ne pas trouver les fameux textes espagnols, peut-être les exemples les plus anciens du ladino, qui parsèment son recueil. Toujours est-il que MM. H. et E. ont fait œuvre très utile. Souhaitons qu'ils n'en restent pas à ce premier volume, et que leur exemple inspire des entreprises similaires dans d'autres aires de la vie juive.

S. Schwarzfuchs.

H. J. Zimmels. — *Ashkenazim and Sephardim. Their relations, differences and problems as reflected in the Rabbinical Responsa.* Jews' College Publications. New Series n° 2. Londres. Oxford University Press, 1958. xv+347 pages.

Tout chercheur qui veut traiter des différences entre deux groupes humains se doit de définir très clairement le cadre de son travail. Pour M. Z., les Sefardim sont les Juifs d'Espagne et du Portugal jusqu'en 1492-1498 et leurs descendants. Sa définition des Ashkenazim s'applique essentiellement, mais pas exclusivement au milieu franco-allemand. Il en résulte que l'ouvrage est presque exclusivement descriptif. M. Z. ne propose aucune explication nouvelle du phénomène ashkenazi-sephardi. Comment se fait-il qu'un tel clivage ait pu se produire au sein d'une communauté juive *a priori* homogène ?

Veut-on invoquer les différences qui séparaient les judaïsmes palestinien et babylonien ? Il faudrait alors élargir considérablement la définition du judaïsme sefardi et considérer que le judaïsme espagnol est le descendant de la communauté babylonienne. Il faudrait aussi rechercher la solution du problème que se pose M. Z. dans le Talmud de Babylone et celui de Jérusalem, ce qui est pratiquement impossible. Nous nous permettrons une seule remarque dans ce domaine : le judaïsme espagnol ou sefardi est à peu près le seul qui ne se soit pas développé dans un milieu homogène. L'école espagnole a vécu historiquement au point de jonction, ou de heurt, des courants chrétiens et musulmans, ce qui lui confère certains caractères extraordinaires aussi bien par rapport aux communautés juives du monde arabe que par rapport à celles du monde chrétien.

M. Z. décrit avec une très grande précision les différences entre les deux groupes humains. Il est regrettable qu'il porte son attention presque exclusivement sur les « signes extérieurs » : vie culturelle et religieuse. Nous ne savons rien des différences sociales entre les deux groupes. A partir de quelle date est-il possible de parler de Juifs Sephardim et Ashkenazimi? Le livre très, ou trop scrupuleux, de M. Z. nous laisse sur notre faim.

S. Schwarzfuchs.

Sarey ha'elef. A millenium of Hebrew Authors (4260-5260 : 500-1500 (E). edited by Rabbi Menahem M. Kasher and Jacob B. Mandelbaum. New York. American Biblical Encyclopedia Society, 1959, in-8°, 455+vii+xv pages.

L'infatigable éditeur de la *Torah Shelemah,* le Rabbin M. Kasher, a eu l'heureuse idée de profiter des travaux préparatoires qu'a entraînés la mise au point de son encyclopédie biblique, pour rassembler et compléter les éléments bibliographiques épars dans les divers volumes déjà parus. Son intention était de nous donner une bibliographie méthodique de la littérature juive au Moyen Age, ou, pour mieux dire, de la clôture du Talmud à l'apparition de l'imprimerie. Il s'agit bien entendu de la seule production en langue hébraïque.

1338 ouvrages sont ainsi décrits, sans compter les nombreux commentaires du Talmud. L'ouvrage comporte sept sections, d'importance variable : ouvrages de la période talmudique, commentaires du Pentateuque, commentaires des Prophètes et des Hagiographes, commentaires du Talmud, consultations rabbiniques ou responsa, codes et divers. Cette dernière section est, à elle seule, représentée par 580 titres. Cette disproportion suffit à démontrer la difficulté de l'entreprise : il est très malaisé de classer la production de cette époque. Les ouvrages sont trop divers. Il n'existe presque pas de traités consacrés à un sujet bien défini. La classification proposée par M. K. repose plus sur certains genres littéraires que sur une analyse précise du contenu des diverses productions. D'où la nécessité des copieux indices qui figurent à la fin de l'ouvrage.

Tel qu'il se présente, l'ouvrage de M. K. constituera un précieux manuel bibliographique pour le chercheur. Il ne faudrait pas cependant lui attribuer une valeur plus grande. La littérature médiévale

juive souffre d'un tel degré de dispersion qu'il est impossible de lui rendre pleinement justice même dans un ouvrage de 450 pages.

S. SCHWARZFUCHS.

Minḥāh le-Abrāhām. Hommage à Abraham. Recueil littéraire en l'honneur de Abraham Elmaleh... à l'occasion de son 70e anniversaire. Jérusalem, 1959, XLV+314+106 pages.

Ce recueil bilingue honore justement l'homme qui fut un des défricheurs de l'histoire des Juifs des pays orientaux. Ses amis et ses disciples se sont réunis pour lui rendre un hommage mérité qui est réuni dans cette Festschrift bilingue.

Tous les articles ne sont malheureusement pas d'une valeur égale. Ainsi nous contenterons-nous de citer les plus importants. Le professeur J. M. Millás Vallicrosa publie le texte d'une nouvelle Ketuba catalane de 1386 : elle est curieusement suivie d'un reçu de la dot établi par le mari. — M. Francisco Cantera Burgos décrit deux inscriptions hébraïques découvertes récemment à Tarragone et Sagunto, dans la province de Valence. — Dans la partie hébraïque nous relevons six documents relatifs à l'histoire des Juifs de Perse (1871-6) que publie M. Ben-Zvi : ils relatent les efforts de Moses Montefiore en faveur de la communauté perse, ainsi que le détail des persécutions dont celle-ci était alors l'objet. — M. Ventura décrit la doctrine de la foi en la Providence de Gersonide. — Le Grand Rabbin Toledano et M. Meir Benayahou étudient certains aspects de l'histoire de la famille Elmaleh. — M. Melamed propose diverses explications de la popularité des Pirké Aboth dans la Synagogue, ainsi qu'une interprétation à tendance biographique de plusieurs passages de cet écrit. — M. Louria retrace l'histoire de l'implantation de la tribu de Dan en terre de Canaan. — M. Halevi publie quelques trop brefs passages du *Seder Eliah Zuta* d'Élie Capsali, texte connu depuis longtemps, et qui n'en attend pas moins d'être enfin édité. — M. Margalit reprend un vieux sujet : le Kaddish. Signalons particulièrement le texte qu'il nous propose pour cette prière (p. 124). — M. Attrach publie trois *Kinot* en ladino relatives à l'expulsion des Juifs de Belgrade en 1688, expulsion qui semble avoir été plus pénible qu'on ne l'avait cru jusqu'à présent. — Y. Cohen décrit certaines coutumes de la communauté juive d'Alger.

Signalons pour terminer l'imposante bibliographie des publications du jubilaire : elle ne comprend pas moins de 705 textes. Soyons assurés qu'elle n'est pas encore terminée et que M. E. continuera à enrichir notre connaissance du judaïsme oriental.

S. SCHWARZFUCHS.

LIVRES REÇUS

Daniel Baroukh. — *La convocation d'automne (Rosh ha-Shanah et Kippour)*. Collection Présences du Judaïsme. Paris, Albin Michel [1960] ; in-8° de 169 pages.

Malcolm L. Diamond. — *Martin Buber, Jewish Existentialist*, New York, Oxford University Press, 1960 ; in-12 de XII+240 pages.

Solomon Goldman. — *The Book of Human Destiny: From Slavery to Freedom*. New York, Abelard-Schuman [1958] ; in-8° de XII+751 pages.

Gershom Scholem. — *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein Verlag, Zurich, 1960 ; in-12 de 303 pages.

Albert A. Sicroff. — *Les controverses des statuts de « pureté de sang » en Espagne* du XVe au XVIIe siècle. Paris, Didier, 1960 ; in-8° de 318 pages.

Essays on Jewish Life and Thought presented in honor of Salo Wittmayer Baron, edited by Joseph L. Blau, Philip Friedman, Arthur Hertzberg, Isaac Mendelsohn. New York, Columbia University. Press, 1959 ; in-8° de XXX+458 pages.

Le gérant : Louis Velay.

RICHARD. — Inventaire des manuscrits grecs du British Museum . . . . 9 NF

VAJDA. — Index général des manuscrits arabes musulmans de la Bibliothèque Nationale de Paris . . . . 24 NF

PELLEGRIN. — La bibliothèque des Visconti Sforza (relié pleine toile crème) . . . . 24 NF

VAJDA. — Les certificats de lecture et de transmission dans les manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale de Paris . . . . 6 NF

Ch. SAMARAN et R. MARICHAL. — Catalogue des Manuscrits en Écriture latine. — Tome I. Musée Condé et Bibliothèques parisiennes . . . . 90 NF

LES LABORATOIRES DU C. N. R. S.

L'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes . . . . . . 3 NF 20

Renseignements et vente : Service des Publications du C. N. R. S., 3[e] bureau

13, Quai Anatole-France, PARIS VII[e]
C. C. P. Paris 9061-11 Tél. SOL. 93-39

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND

NOTES ET MÉLANGES

BIBLIOGRAPHIE

(B. BLUMENKRANZ, J. SCHLANGER, S. SCHWARZFUCHS, M. SIMON, G. VAJDA)

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

(S. SCHWARZFUCHS, C. SIRAT, G. VAJDA)

Imprimerie A. Bontemps, Limoges — Dépôt légal : 1er trimestre 1961